BEITRAG ZUR ETHNOLOGIE DER CHINGPAW (KACHIN) VON OBER-BURMA

VON

Dr. HANS J. WEHRLI,
ZÜRICH.

— Mit einer Karte und fünf Tafeln. —





BEITRAG ZUR

ETHNOLOGIE DER CHINGPAW (KACHIN)

VON OBER-BURMA.



BEITRAG ZUR ETHNOLOGIE DER CHINGPAW (KACHIN) VON OBER-BURMA

VON

Dr. HANS J. WEHRLI,
ZÜRICH.

Mit 1 Karte und 5 Tafeln.

Supplement zu Bd. XVI von „Internationales Archiv für Ethnographie".

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL — LEIDEN.
1904.

Seit einem Aufenthalt in Burma im Jahre 1897 beschäftigte ich mich eingehend mit der Ethnologie der Burmanen und ihrer Grenznachbarn, der Bergvölker im Norden, Westen und Osten. Als erstes Ergebnis dieser Studien vollendete ich auf Anregung der HH. Professoren O. STOLL und R. MARTIN die vorliegende Arbeit über die Chingpaw oder Kachin. Ich habe mir die Aufgabe gestellt, die Berichte über dieses Volk, die sich meist zerstreut in Zeitschriften und den *Reports* an die englisch-indische Regierung finden, zu sammeln und, soweit es die durch eigene Beobachtungen erworbenen Kenntnisse gestatten, kritisch zu verarbeiten und zu ergänzen. Meine Studie befasst sich vorzugsweise mit der Soziologie und der geistigen Kultur der Chingpaw. Auf die Bearbeitung der Sprache musste ich vor der Hand wegen Mangel genügender linguistischer Schulung verzichten.

Die benutzten Quellen finden sich im Litteratur-Verzeichnis zusammengestellt.

Die meiner Arbeit beigefügten Bilder der Chingpaw wurden nach eigenen Aufnahmen und nach in Burma gekauften Photographieen wiedergegeben. Leider fand ich keine Karte in einem grösseren Maassstab, die das ganze Chingpaw-Gebiet umfasst. Die der Arbeit beigegebene Karte ist eine Vergrösserung der von EDWARD STANFORD veröffentlichten Karte von Indien, Atlas-Series, mit Ergänzungen nach der letzten von der englisch-indischen Regierung im Jahre 1895 herausgegebenen, grösseren Karte von Ober-Burma. Meine Karte soll einzig zur allgemeinen Orientierung über die Wohngebiete der erwähnten Völker und Stämme dienen. Sie macht keinen Anspruch auf kartographische Korrektheit.

ZÜRICH, November 1903. Dr. HANS J. WEHRLI.



INHALTS-VERZEICHNIS.



AUSSPRACHE DER CHINGPAW-WORTE.

Die Umschreibung der Chingpaw-Worte erfolgt nach dem von der Royal geographical Society*) vorgeschlagenen System, wonach Vokale wie im Italienischen, die Konsonanten wie im Englischen ausgesprochen werden. Wir weisen noch auf dio Schreibweise einiger der Chingpaw-Sprache eigentümlichen Laute hin:

ă ist ein kurzer, unterdrückter Vokal:
aw entspricht dem *aw* im englischen *law*;
hk ein aspirirtes *k*;
kh ähnlich dem süddeutschen *ch*;
ny gleich dem *ñ* im spanischen *señor*.

*) "System of Orthography for native names of places". Proceedings 1885, page 535.

TAFELERKLÄRUNG.

LITERATUR-VERZEICHNIS.

I. WERKE ÜBER DIE CHINGPAW.*)

1. *Abbey, Capt.: Manual of the Maru language.
2. Anderson's (1871) Report on the Expedition to western Yunnan via Bhamo.
3. Anderson, J. (1876): Narrative of the two Expeditions to western China of 1868 and 1875 under Col. A. B. Sladen and Col. Brown, London.
4. Bastian, A. (1866): Die Völker des Östlichen Asiens, Bd. I. p. 83 u. f.: Die Ahom in Assam und die Singpho; Bd. II: Reisen in Burma.
5. Bastian, A. (1883): Völkerstämme am Brahmaputra und verwandtschaftliche Nachbarn.
6. Bayfield, G. T. (1873): Narrative of a Journey from Ava to the frontiers of Assam and back, performed between December 1836 and May 1837, under the orders of Lieutenant Colonel Burney, Resident at Ava, Selection of Papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burma. p. 134—244.
7. Bigandet, Paul Ambrose (1858): A comparative Vocabulary of Shan, Ka-Kying and Pa-Laong. Journal of the Indian Archipelago 1858; New Series vol. II.

7a. Bigandet, P. (1866): Kakyen Annales de la Propagation de la foi.

8. *Bourdon (1881): Notes sur les Sauvages Kakhiens (Les Missions cath. 61).
9. *Bowers (1869): Bhamo-Expedition. Rangoon.
10. Brandreth, E. L. (1878): On the Non Aryan Languages of India. Journ. of the Royal Asiatic Society. (Kurze Notiz über die Chingpaw-Sprache).
11. Browne, Colonel H. A., (1876): Mission to Yunnan of 1874—75. Papers connected with the Development of Trade between British-Burma and Western-China.
12. Bryce, J. (1886): Burma, the Country and People. Proceedings of the Geographical Society 1886, vol. VIII, p. 481—501. Kakhyens 486—491.
13. Cust, R. (1878): Sketch of the Northern Languages of the East Indias (Singpho p. 98 u. f.).
14. Colquhoun, Archibald R. (1884): „Quer durch Chryse". Forschungsreise durch die südchinesischen Grenzländer und Burma von Canton nach Mandalay (Aus dem Engl. übers. von H. v. Wobeser, Leipzig, Brockhaus).
15. Cushing, Rev. J. N. (1880): Grammatical Sketch of Kakhien-Language, Jour. of the R. As. Soc., July 1880, p. 395—416.
16. Cyclopaedia, the, of India (1885): By Surgeon General Ed. Balfour. Art.: Kakhyen Bd. II, p. 473; Assam Bd. I, p. 189; Burma p. 524/528.
17. Dalton, Edward Tuite (1872): Descriptive Ethnology of Bengal. (Singpho p. 9—13, Vocabularien p. 72).
18. Dalton (1873), Edw. T.: Beschreibende Ethnologie Bengalens. Deutsch bearbeitet von Oscar Flex; Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 5, p. 180—210; 258—270; 329—342; Bd. 6, p. 229—266; 340—352; 357—380. 1874, 2e Abteilung: Die Singphos, p. 185—188.
19. Eales, H. L. (1892): Census of 1892; Burma Report, vol. I.
20. Elias, Ney (1876): A visit to the Valley of the Shueli in Western Yunnan 1875. Journ. of the R. Geo. Soc. 1876; vol. 46, p. 198—227.

*) Die wenigen mit * bezeichneten Arbeiten konnten nicht durchgesehen werden; sie wurden zum Teil in mir nicht zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht, einige andere Berichte über die Chingpaw, wie Walker und Davies, Kachin-Gazetteer, die Rapporte über die neuesten Expeditionen von Pottinger und Turner sind vertrauliche Mitteilungen an die englisch-indische Regierung, die weder in Indien, noch in Europa durch den Buchhandel erhältlich waren.

21. Fea, Leonardo (1896): Quatro anni fra i Birmani e le tribu limitrofe (Catcin. 201 u. f. und 305 u. f.).
22. Forbes. C. S. (1881): Comparative grammar of the Languages of Further India, London.
23. Gazetteer of Upper Burma (1901) and the Shan States; in five volumes compiled from official papers by J. George Scott, assisted by J. P. Hardimann. Benutzt wurden namentlich die Artikel: Bhamo. part. II. vol. I, Hkamti-long. Hsen Wi North and South. Hukawng Valley. Katha, Kodaung; vol. II: Mogaung, Möng-Mit, Myit-kyi-na; vol. III: Upper Chin-dwin, Zingkaling Hkamti.
24. Gait. E. A. (1891): Census of India Assam, vol. I. Report (Singpho p. 185).
25. George, E. C. J. (1892): Memorandum on the tribes inhabiting the Kachin hills; Census of 1892, Burma-Report vol. I, Appendices p. IV.
26. George, E. C. J. (1892): Memorandum on the Kachin on our frontier; Census of 1892, Burma-Report vol. I, Appendices p. X.
27. Gordon, H. R. (1885): The Irawaddy River. Proc. R. Geo. Soc., vol. VII p. 292—325.
28. Gordon, H. R. (1888): On the Ruby Mines near Mogok, Burma. Proc. R. Geo. Soc. p. 261—272.
29. Gray. Errol (1894): Diary of a Journey to the Bor. Khamti country and the sources of the Irawaddy, made by Mr. Errol Gray, Seasou 92/93 from Assam. Geo. Journ. 1894, III, p. 221—228.
30. Griffith, W. (1837): Journey from Upper Assam towards Hookhoom, Ava and Rangoon. Lat. 27° 25′ to 16° 45 N. Long 96° to 96° 20′ E. (p. 125—133). Selection of papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burmah.
31. Hamilton, Dr. Fr. (1820): An Account of a map of the countries subject to the King of Ava; drawn by a slave of the Kings eldest son 1795. The Edinburgh Philosophical Jour., 1820, vol. II, p. 89 u. 264.
32. Hamilton, Dr. Fr. (1821): An Account of a May of the countries north from Ava. The Edinburgh Philos. Jour. 1821, vol. IV, p. 78—87.
33. Hannay, Capt. S. F. (1837): Abstract of the Journal of a route travelled by Cap. Hannay from the Capital of Ava to the Amber Mines of the Hukong valley in the South east frontier of Assam by Pemberton. Jour. of the As. Soc. of Bengal. 1837, P. I, vol. 6, p. 248—278.
34. Hannay, Capt. S. F. (1873): (Neudruck) Abstract of the Journal of a route travelled by Captain S. F. Hannay in 1835—36, from the Capital of Ava to the Amber Mines of the Hukong valley on the south-east frontier of Assam by Capt. R. Boileau Pemberton, p. 83—109. Selection of papers regarding the Hill tracts between Assam and Burmah.
34*a*. Hellwald, Fr. v.: Hinterindische Länder und Völker.
35. Hertz, H. F. (1895): Handbook of the Kachin Language. Rangoon (II. Aufl. 1902).
36. Hodgson, B. H. (1849): On the Aborigines of the Eastern frontier. Singpho Vocab. by Brown. Journ. of the As. Soc. of Bengal, vol. 18, P. II, p. 967.
37. Hunter, W. W. (1885—87): Imperial Gazetteer, Art.: Cachar Lakhimpur, Manipur, Naga Hills, Rengma. Sibsagar.
38. Jenkins, H. L. (1873): Notes on a trip across the Patkoi Range from Assam to the Hookoong Valley in 1869—70, p. 245—254. Selection of papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burmah.
39. Jack, R. Logan (1902): From Shanghai to Bhamo. Geo. Journ. N°. XIX, 1902. (Kurze Notiz über den Hausbau der Kachin, p. 270—272).
40. Kakhyen spelling book. Rangoon, 1883.
41. Kreitner, G. (1881): Von Sa-yong in Jün-nan nach Bamo in Birma. Peterm. Mitth., Bd. 27, VII, p. 241.
42. Kuhn, E. (1896): Die Sprache der Singpho oder Ka-khyn.
43. Latham, B. G. (1859): Descriptive Ethnology, vol. I; Singpho p. 132—136.
44. Latham, B. G. (1862): Elements of Comparative Philology. (Singpho p. 34).
45. Lepper, C. H. (1882): Notes on the Singpho and Kampti country. Proc. As. Soc. of Bengal, p. 64.
46. Logan, J. R. (1858): The West Himalaic or Tibetan Tribes of Assam, Burma and Pegu. The Ka-Kying. Journ. of the Ind. Archip. 1858, new Series vol. II, p. 230—336.
47. Logan, J. R. (1858): The West Himalaian or Tibetan Tribes of Assam, Burma and Pogu, Journ. of the Ind. Arch. 1858, new Series vol. II, p. 68—114; Singpho p. 84.
48. Lowis, C. C. (1902): Census of India 1901. Burma, Part. II, Imperial Tables.
49. MacGregor, C. (1887): Journal of the Expedition under Col. Woodthorpe from Upper Assam to the Irawaddy, and return over the Patkoi range, Proc. R. Geo. Soc.
50. MacGregor, C. (1894): Rough notes on the traditions, customs etc. of the Singphos and Khamptis, The Babylonian and Oriental Record, vol. VII, p. 172—176.

51. *MacGregor, C.: Outline Singpho Grammar with a vocabulary, printed at the Assam Secretariat press of Shillong.
52. Mackenzie, Alex. (1884): History of the Relation of the Government with the Hill Tribes of the North-east frontier of Bengal. (The Singphos of Sadya p. 61).
53. MacMahon, A. Ruxton (1893): Far Cathay and Farther India. Kakhyens, Singpos p. 216 u. f.
54. Needham, (1889): Outline Grammar of the Singpho Language as spoken by the Singphos, Dowannigas and other residing in the neighbourhood of Sadiya; Shillong. 1889.
55. Neufville, Capt. John Bryan (1855): On the Geography and Population of Assam. Selections from the Records of the Bengal Government N°. XXIII.
56. Nisbet, John (1901): Burma under British rule and before. 2 vols. „The Kachin Tribes", vol. II p. 435 u. f.
57. Orléans, Prince Henri d' (1898): Du Tonkin aux Indes.
58. Parker: The Burmo-Chinese Frontier and the Kakhyen Tribes. Fortnightly Rev. 1897, p. 62.
59. Peal, S. E. (1881): Report on a visit to the Nongyang Lake on the Burmese Frontier, 1879. Jour. As. Soc. of Bengal 1881, vol. 50, Part. II, p. 1–30.
60. Peal, S. E. (1882): Note on Platform-Dwellings in Assam, Jour of the Anthrop. Inst. XI, p. 53–56. (Singphu-Häuser mit Abbildung).
61. *Pemberton, Major (1835): Report on the Eastern Frontier of British India.
62. Reclus, E. & D. (1882): Nouvelle Géographie Universelle, vol. VII. (Kakyen ou Singpo p. 522). Vol. VIII (p. 767 u. f.).
63. Ritter, Carl (1834): Die Erdkunde von Asien, Band III: „Singphos, die Usurpatoren von Ober-Assam"; Hoch-Asien, IV. Abschnitt § 76, Anmerkung 2, p. 376–381.
64. Ritter, Carl (1838): Die Erdkunde von Asien, Band IV; Bevölkerung von Burma, p. 267–296; Kakyen (Kakhiaen) p. 279.
65. *Robinson, William (1841): A descriptive account of Assam; with a sketch of the local geography and a history of the Tea plant of Assam, added short account of the neighbouring Tribes.
66. Robinson, William (1849): Notes on the Languages spoken by the various tribes inhabiting the valley of Assam: Khamti, Singpho, Naga etc. Jour. As. Soc. of Bengal 18, Part. II, p. 310–349.
67. Roux, C. (1897): Aux Sources de l'Irraouaddi. Tour du Monde 1897.
68. Sandeman, J. (1882): The River Irawaddy and its sources. Proc. R. Geo. Soc. p. 257–273.
69. *Shwa Yoe (Scott) (1882): The Kackyens or Singphos. Cornhill Magazine, Oct. 1882.
70. Sladen, Major E. B. (1870): Official narrative of the expedition to explore the trade routes to China via Bhamo. Selections from the Records of the Government of India.
71. Sladen, (1871): Exploration via the Irawaddy and Bhamo to South-Western China. Proc. of the R. Geo. Soc., XV, p. 343–364.
72. Schmeltz: Intern. Arch. für Ethnographie 1889, Bd. II, p. 60/61 (Kurze Notiz über Chingpaw) nach einem Briefe von A. Grünwedel.
73. Scott, George J. [Shwa Yoe] (1886): Burma. (The Kachyens p. 177 u. f.).
74. Scott, George J. (1900): The Kachin Hills and the Chingpaw. Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, vol. I p. 331 u. f.
75. Stirling, G. C. B. (1902): Northern Shan States. Census Report, Census of India 1901, vol. XII, Appendices LXII u. f.
76. Symington, A. (1892): Kachin Vocabulary.
77. Taw Sein Ko (1893): The Chin and the Kachin tribes on the borderland of Burma. The Asia Quarterly Rev. Ser. II, vol. V, N°. 10, p. 281–292.
78. *Turner, Lieut. M. N. (1896): Report on Sana Kachin Expedition 1895–96. Rangoon, 1896.
79. Vetch, Captain (1873): Report of a visit by the Singpho and Naga Frontier of Luckimpoor 1842, p. 255–289; Brief an Major F. Jenkins 8. Juni 1842, p. 275–283. Selection of Papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burmah.
80. Waddell, L. A. (1901). The Tribes of the Brahmaputra Valley. Jour. As. Soc. of Bengal LXIX. Part. III, 1900 (Singpho-Ching Pô) p. 38–43.
81. Waddell, L. A. (1899): The Lepcha's or Rongs. Int. Arch. für Ethn., XII pg. 41 ff.
82. Walker, J. D. & Ltn. Eliott (1892): Expeditions among the Kachin tribes on the north-east frontier of Upper Burma. Proc. of the R. Geogr. Soc. p. 161—173, with map.
83. Wilcox, Lieut. B. (1832): Survey of Assam and the neighbouring countries, executed in 1825-6-7-8. Asiatic Researches, vol. XVII, p. 314 u. f.

84. WILCOX, Lieut. B. (1873): (Neudruck) Memoir of a Survey of Assam and the Neighbouring countries, executed in 1825-6-7-8, p. 1—82. Selection of papers regarding the Hill-tracts between Assam and Burma and on the Upper-Brahmaputra.
85. WILLIAMS, CLEMENT (1863): Through Burma to Western China.
86. WOODTHORPE, Colonel R. G. (1889): Explorations on the Chindwin River. Proc. R. Geo. Journ., vol. XI, 1889. (Einige wenige Angaben über Chingpaw).

II. ANDERE BENUTZTE WERKE.

1. ALLEN, B. A. (1902): Census of India 1901. Assam, Part. 1, Report.
2. BABER, E. C. (1882): Travels and researches in the Interior of China. Supplement. Papers; R. Geo. Soc., Bd. I, 1886.
3. BAINES, J. A. (1893): General-Report of the Census of India; 1891.
4. BIRD, G. W. (1897): Wanderings in Burma.
5. BRYCE, J. (1885): Burma. Proc. R. Geo. Soc. p. 8 & 481.
6. BURNEY (Resident in Ava). (1837): Some Account of the Wars between Burma and China, together with the journals and routes of three different Embassies sent to Peking by the King of Ava; taken from Burmese documents. Jour. As. Soc. of Bengal, Part. 6, p. 405.
7. CAREY BERTRAM, S. (1896): The Chin Hills. 2 Vols.
8. CAREY, FERD. W. (1899): A Trip to the Chinese Shan States. Geo. Journ. 1899, Vol. 14, Part. 2, p. 378.
9. CAREY, FRED. W. (1900): Journey in the Chinese Shan States, Geo. Journ. 1900, Vol. 15. p. 486.
10. COLQUHOUN, A. (1885): Amongst the Shans.
11. DENNYS, N. B. (1876): The Folklore of China.
12. DESGODINS, Abbé (1876): Pays frontièros du Tibet, de la Birmanie et du Yun-nan. Extrait d'une lettre de l'Abbé ..... à son Frère. Bull. de la Soc. Geo., VI. Serie, vol. 12, p. 401—412.
12a. DEGODINS, Abbé (1872): La Mission du Thibet de 1855 à 1870.
13. Direct Communication between Upper Assam and northern Burma, (1888): Bericht über die Expeditionen von NEEDHAM und von MARGHERITA von Ober-Assam nach dem Hukongtal. Proc. Geo. Soc. 1892, vol. XIV p. 404. (Einige wenige Angaben über die Chingpaw des Hukongtales).
14. DUBERNARD (Missionnaire) (1875): Les Sauvages Lyssons de Lon-tze-kiang. (Extrait d'une lettre de l'Abbé DESGODINS). Bullet. de la Soc. Geo., Serie 16, 1875, p. 57—66.
15. FERRAS, M. & B. (1900): Burma.
16. FORBES, C. (1878): British Burma and its People, being Sketches of Native Manners, Customs and Religions.
17. GAIT, E. A. (1898): Human Sacrifices in Ancient Assam. Jour. As. Soc. of Bengal, Vol. LXVII, P. III, N°. 1, p. 56.
18. GAIT, E. A. (1895): Historical Research in Assam, Proc. As. Soc. of Bengal 1894/96.
19. GARNIER'S (1875) Schilderung aus Yünnan. Globus XXVIII.
20. GILL, Cap. WILLIAM (1880): The River of Golden Sand.
21. GODDEN, Miss G. M. (1897/1898): India Frontier Tribes. Naga etc. (Bilder). Journ. of the Anthrop. Inst., 1897, Vol. I, 26, p. 161—201; 1898, vol. II, 27, p. 2—50.
22. DU HALDE, J. B. (1735): Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, 4 Vols.
23. HANNAY, Capt. (1838): A Short account of the Moa sect and of the country at present occupied by the Bor-Senaputh. Jour. As. Soc. of Bengal, Part. 2, p. 671—679.
24. HIRTH, FRIED. (1890): Chinesische Studien.
25. HODSON, T. E. (1891): The Native tribes of Manipur, Journ. of the Anthrop. Inst. XXXI, p. 300—309.
26. HODGSON, B. H. (1884): On the Aborigines of the East Frontier. Journ. As. Soc. of Bengal, XVIII, 967, and XIX.
27. HUNTER, Sir W. W. (1892): The Indian Empire, 3. Ed.
28. KEANE, A. (1880): On the Relations of the Indo-Chinese and Inter-Oceanic Races and Languages, Jour. Anthrop. Inst., vol. IX, p. 254.
29. KLEMM, K. (1898): Ein Ausflug nach Banpara von S. E. PEAL. Nach der Original-Handschrift übersetzt und mit einer Einleitung versehen von KURT KLEMM. Zeitschr. für Ethnologie, Jahrg. 30, p. 281.
29a. KOHLER, J. (1897): Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht.
30. KUHN, E. (1883): Ueber die Herkunft der Sprache der Transgangetischen Völker.

31. LASCH, Dr. RICH. (1903): Die Verbleibsorte der Seelen der im Wochenbett Gestorbenen. Globus, Bd. LXXX, N°. 7, p. 108–113.
32. LASSEN, CHRIST. (1858): Indische Altertumskunde.
33. LACOUPERIE, TERRIEN DE (1885): Cradle of the Shan Race.
34. LACOUPERIE, TERRIEN DE (1887): The Languages of China before the Chinese.
35. MASON, F. & THEOBALD, W. (1884): Burma, its people and productions.
36. MORGAN, LEWIS H. (1868): Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Smithsonian Contributions of Knowledge. Vol. XVII, 1871.
37. MORGAN, LEWIS H. (1891): Die Urgesellschaft.
38. NORDENSKIÖLD, (1889): Facsimile-Atlas.
39. PEAL, S. E. (1872): Notes on a visit to the tribes inhabiting the hills south of Sibsagar, Assam. Journ. As. Soc. of Bengal p. 9–31.
40. PEAL, S. E. (1892): The communal Barracks of Primitive Races. Journ. As. Soc. of Bengal, vol. LXI, Part. II.
41. — — (1894): Fading histories. Journ. As. Soc. of Bengal, vol. LXIII, Part. III, p. 10–20. Über Stämme in Assam.
42. — — (1896): Eastern Nagas of the Tirap and Namtsik. Journ. of the As. Soc. of Bengal, vol. LXV, Part. III, N°. 1, p. 9.
43. — — (1897): The Pre-Aryan races of India, Assam and Burma, Journ. of the R. As. Soc. of Bengal, vol. LXV, Part. III, p. 9–17 u. 59.
44. PHAYRE, Sir ARTHUR P. (1884): The history of Burma.
45. POLO, MARCO (1845): Die Reisen des Venezianers Marco Polo im dreizehnten Jahrhundert. Deutsch mit einem Kommentar von AUGUST BÜRCK, nebst Zusätzen und Verbesserungen von K. FRIED. NEUMANN.
46. RATZEL, Dr. FRIEDRICH. (1894): Völkerkunde. 2te Aufl.
47. SANGERMANO, Rev. Father. (1885): A Description of the Burmese Empire, compiled chiefly from Native Documents. Rome 1833; reprint Rangoon 1885.
48. SCHURTZ, HEINRICH (1902): Altersklassen und Männerbünde.
49. — — (1900): Urgeschichte der Kultur.
50. SHWA YOE (SCOTT). (1896): The Burman. His life and notions.
51. SPENCER, HERBERT (1882): Descriptive Sociology, Asiatic Races.
52. STOLL, OTTO (1894): Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.
53. TAW SEIN KO (1898): Elementary Hand-book of the Burmese Language.
54. TURNER, W. (1899): Contributions to the craniology of the people of the empire of India. Part. I Hill-tribes of the North-East Frontier and the people of Burma.
55. WADDELL, L. A. Major (1899): The Physical Affinities of the wild tribes of the Brahmaputra valley. Proc. As. Soc. of Bengal 1899, N°. IX.
56. WATT, Dr. GEORGE (1887): The Aboriginal Tribes of Manipur. Journ. Anthrop. Inst. Vol. XVI, 1887, p. 346–368.
57. WOODTHORPE, Colonel R. G. (1882): Notes on the wild tribes inhabiting the so called Naga hills, Journ. Anthrop. Inst., vol. XI, p. 56 and p. 196.
58. YULE, H. (1858): A Narrative of the Mission to the Court of Ava in 1855.
59. — — (1866): Cathay and the way thither, vol. II.

DRUCKFEHLER.

Seite	Zeile	v.			
Seite 3	Zeile 5	v. unten …	ORLÉANS	statt …	ORLEANS
„ 4	„ 2	„ „	SANDEMAN	„	SANDEMANN
„ 5	„ 14	„ „	Westen	„	Osten
„ 6	„ 20	„ „	GREY	„	GRAY
„ 8	„ 13	„ oben	Palaung	„	Palaungs
„ 10	„ 5	„ unten	solle POTTINGER	„	sollen POTTINGER
„ 11	„ 1	„ oben	Lashi	„	Lahshi
„ 11	„ 5	„ „	Lissu	„	Lussu
„ 12	„ 1	„ „	Ähnlich	„	Aehnlich
„ 12	„ 2, 7, 13 u. 14	„ „	Überlieferung	„	Ueberlieferung
„ 12	„ 13	„ unten	Mali Kha	„	Mali-Kha
„ 15	„ 15	„ oben	…. eine kleine Kolonie in Sabyan, am Uru und Nanti	„	…. eine kleine Kolonie in Sabya am Uru und Nantein
„ 15	„ 16	„ unten	Lihsaw	„	Lishaw
„ 15	„ 13	„ „	Chingpaw-Urstämme	„	Chingpaw-Mutterstämme
„ 16 u. 19	„ 1	„ oben	SANDEMAN	„	SANDEMANN
„ 16	„ 3	„ „	nach „Beide" ein Komma (,)		
„ 17	„ 5 u. 29	„ „	Ähnlich	„	Aehnlich.
„ 20	„ 9	„ unten	nach Augenliedes, ein Komma (,)	„	Semikolon (;)
„ 24	„ 11	„ „	(LOGAN 1858, 96); so ….	„	(LOGAN 1858, 96). So ….
„ 28	„ 4	„ „	Rupien	„	Rupees
„ 28	„ 3	„ „	Ähnlichen	„	Aehnlichen
„ 30	„ 5	„ oben	la'sha sha	„	la sha sha
„ 30	„ 2	„ unten	Eigenschaftswörter	„	Eigenschafts-Wörter.
„ 34	„ 3	„ oben	Gesamtheit	„	Gesammtheit
„ 35	„ 15	„ „	Ähnlich	„	Ahnlich
„ 35	„ 8	„ unten	'Nmai kha	„	'N Mai kha
„ 36	„ 14	„ oben	Unterabteilung	„	Unterabteilungen
„ 36	„ 5	„ unten	nach: LOGAN 1858, 97 ein Semikolon (;)		
„ 40	„ 2	„ oben	Mi-tway	„	Mitway
„ 45	„ 16	„ unten	nach Töpfe Komma (,)		
„ 46	„ 18	„ „	BAYFIELD (1873, 189) erwähnt	„	(BAYFIELD 1873, 189) erwähnt
„ 47	„ 12	„ oben	Das eine Ende der Kette	„	Das eine Ende Kette
„ 48	„ 7	„ „	Hu-kawng	„	Hukong
„ 48	„ 14	„ „	Überschüsse	„	Ueberschüsse
„ 52	„ 10	„ unten	starben	„	gestorben

ETHNOLOGIE

DER

CHINGPAW (KACHIN) VON OBER-BURMA.

1. Kapitel.

EINLEITUNG.

Zum Volke der Chingpaw werden fast alle Bergstämme im Norden von Ober-Burma gerechnet, die zwar in zahllose selbständige Stammgruppen zerfallen, in Sprache und Sitte aber eine Einheit bilden. Sie betrachten sich als mehr oder weniger nahe verwandt, und führen in Tradition und Sagen ihre Abkunft auf gemeinsame Vorfahren zurück.

Name.

Von den vielen Namen, unter denen über dieses Volk berichtet wird, oder die ihm von den benachbarten Völkern beigelegt werden, verdient die Bezeichnung Chingpaw oder Singpho den Vorzug. Denn Chingpaw nennt sich das Volk selbst in seinem ganzen Verbreitungsgebiet. Nach den ältesten Reiseberichten (Dalton 1872, 10; Robinson 1849, 342; Cust 1878, 98; Hodgson 1847, 967) bedeutet Chingpaw „Mensch"; Cushing (1880, 395) bestreitet die Richtigkeit dieser Auslegung, indem er auf andere Bezeichnungen für Mensch hinweist, doch giebt er keine eigene Erklärung für den Namen. Die neuesten Schriften über die Sprache der Chingpaw, wie die Grammatik von Herz (1895, 37), Symington (1892) und Needham (1889) kommen auf die alte Deutung des Namens zurück; sie übersetzen Chingpaw mit Mensch im allgemeinen (Person). Needham (1889, 6) in seiner Grammatik der westlichen Chingpaw unterscheidet z. B. Singpho-wa = person male und Singpho-ja = person female. Die Mehrzahl heisst Chingpaw-ni, daneben giebt es freilich noch eigene Wurzelworte für die Bezeichnung der verschiedenen Altersstufen des Menschen.

Der Name Chingpaw wird auf verschiedene Weise geschrieben, je nach der Umschreibungsmethode der Autoren oder der Aussprache in den verschiedenen Chingpaw-Dialekten. Die meisten Reisenden, die das Volk vom Ober-Assam aus kennen lernten, schreiben den Namen Singpho oder Singphu. Singpho ist die offizielle Schreibweise der englisch-indischen Verwaltung von Ober-Assam, daneben finden wir die Schreibarten:

Singfo (Wilcox (1832)
Singphe (Lepper 1882)
Simfo, Cimpo (Italiener Fea 1896, 306)
Singpaw (Scott 1886, 179).

Chin-Pho (Hamilton 1820).
Ching-Pô (Walker-Eliott 1892, 166).
Chimpaw (Ferras 1900, 155).
Tshingpau (Colquhoun 1884, II, 344).
Tschingpos (Kreitner 1881, 249).

Dieselbe Bedeutung kommt wahrscheinlich auch dem Namen Theinbaw (Gazetteer, part. II, vol. II, 245) zu, mit dem sich die Chingpaw-Stämme des Hukawng benennen, die Sinbo oder Thinbau bei Bastian (1866 I, 189 u. 122). Die in der vorliegenden Studie angenommene Schreibweise „Chingpaw" ist die der offiziellen Berichte der englisch-indischen Verwaltung von Burma. Sie entspricht dem für die Umschreibung von Chingpaw-Worten in lateinische Schriftzeichen allgemein vereinbarten System (vide Herz, 1895).

Es sei hier bemerkt, dass ich mich auch für geographische Namen und Stammes-Bezeichnungen an die offizielle Schreibweise in Scott und Hardiman, Gazetteer of Upper-Burma and Shan States (5 Bde. 1900) halte.

Am bekanntesten ist der den Chingpaw von den Burmanen beigelegte Name „Kachin", der wahrscheinlich immer mehr zur allgemeinen Bezeichnung für das ganze Volk werden wird. Auch dieser Name wird auf verschiedenartige Weise geschrieben. Früher wohl am häufigsten „Kakhyen" (Yule 1858, 295; Anderson 1871; Bayfield 1873, 174), dann

Khakhiaen (Hamilton 1820, 269; Bastian I, 66—89)
Kha-hyeng (Logan)
Ka-hung (Logan)
Kakhieng (Brief von A. Grünwedel, citiert durch Schmeltz 1889, 60)
Kakhjeng „ „ „ „ „ „ „ 61)
Katchin (Bastian 1866, I, 128)
Katschin (Kreitner 1888, 251)
Kachyen (Scott 1886, 179)
Catcin (Fea 1896, 306)
Chachyen (Hellwald 1878, 359)
Cachien (Sangermano 1885, 36)

Kachin ist nach Taw Sein Ko (1894, 289), dem Lektor fur Burmanisch an der Universität Cambridge, eine Zusammensetzung aus dem burmanischen *Ka* = Körper oder Person und *Chin*, der Abkürzung von Ching-paw. Bastian (1866 I 121/122) setzt Kachin mit dem Worte Ka oder Kha der Thai-Sprache in Beziehung, das eine dienende, untergebene Stellung bedeutet. Khas nennen die Siamesen und Shan (Colquhoun 1885, 60) die umgebenden Bergvölker und Zusammensetzungen mit *Kha* sind bei den Shan häufig, z. B. Kha-Phok in der Hkamti-Long-Ebene (Wilcox 1832, 442). Doch ist es nicht verständlich, warum die Burmanen sich eines Shan-Wortes zur Bezeichnung eines ihnen benachbarten Volkes bedienen sollten, da die Shan selbst einen andern eigenen Namen für die Chingpaw besitzen, nämlich „Kang" (Scott 1900 I, 369), auch bei Anderson (1871, 119) erwähnt. Die Chinesen der Provinz Yunnan nennen die Chingpaw und andere Bergvölker an der Westgrenze Ye-jin = wilde Menschen (Scott) Yen-jen, nach Colquhoun (1884 II, 344) oder Shan-teo = Häupter der Berge.

Neben diesen Namen, die dem Chingpaw-Volke als Ganzes, oder einem grossen Teil zukommen, finden wir bei einigen Reisenden andere Namen, die nur die Bedeutung lokaler oder geographischer Bezeichnungen für grössere oder kleinere Volksteile besitzen. So erwähnt schon Neufville 1825 ein Volk oder einen Stamm der „Kakoo" im Oberlaufe des Irrawaddy. Seitdem stossen wir bei den meisten Reisenden auf diesen Namen. Bald wird damit ein ethnisch von den Chingpaw verschiedenes Volk (Bayfield 1873, 217), bald ein von ihnen abhängiger (Neufville 1855, 8) oder verwandter Stamm (Hannay 1837) bezeichnet.

Nach Walker-Eliott (1892, 164/5), George (1892, XII), Parker (1897, 90) und andern ist Khakhu oder Khaku keine ethnische, sondern eine rein geographische Bezeichnung, die die südlichen Chingpaw ihren Brüdern im Quellgebiet des Irrawaddy beilegen. Khaku heisst nach diesen Autoren Leute vom obern Fluss-Lauf, head of the river (Kha-Fluss). Von ähnlicher geographischer Bedeutung ist der Name Zinpyaw, Janpraw oder Jinpraw d. h. die Östlichen (*janpru* = Osten, Herz 1895, 29) bei George (1892, XII) und Parker (1897, 90), mit dem die Stämme im Osten benannt werden oder Kha-nam, was nach Waddel (1900, 39) Chingpaw der Niederung bedeuten soll.

Wohngebiet und Volkszahl.

Das Wohngebiet der Chingpaw liegt am Oberlaufe des Irrawaddy und seines Hauptnebenflusses des Chin-dwin. Ein Theil dieses Landes wird mit dem Burmanischen Namen seiner Bewohner Kachinberge genannt. Sie erstrecken sich zwischen 23° 30′ und 26° 30′ n. Br. und zwischen 96° und 98° ö. L. Die Verbreitung der Chingpaw reicht aber nach allen Richtungen über das Gebiet hinaus. Im äussersten Westen trifft man Chingpaw-Ansiedlungen jenseits des Patkoigebirges im Tale des obern Dihing, eines Nebenflusses des Brahmaputra. Die Verbreitung nach Osten lässt sich schwer feststellen, da die nordöstlichen Grenzgebiete zwischen Burma und China noch nicht genügend erforscht sind. Sicher wohnen nur im Südosten vereinzelte Chingpaw-Stämme am Osthange der Berge, die die Wasserscheide zwischen Salween und Mekong bilden. Im Süden, namentlich im Südosten haben sich einzelne Stämme des Volkes weit über die Kachinberge hinaus verbreitet in das Gebiet der Shan-Staaten Tawng Peng und Süd-Hsen Wi, sogar bis an die Grenze des grossen Staates von Kĕngtung, also nahe an den 21° n. B.

Ueber die Ausbreitung der Chingpaw gegen Norden fehlen uns noch irgend welche genauen Angaben. Nach den Berichten des einzigen Reisenden, der das Gebiet zwischen Ober-Assam und Yunnan durchquerte, Prinz Orleans, scheinen nördlich vom 27° 45′ keine eigentlichen Chingpaw zu wohnen, doch gehören einzelne Völkerschaften dieses Gebietes wahrscheinlich den Chingpaw verwandten Stämmen an.

Im Census von Burma für das Jahr 1902 wurden 66,426 Chingpaw gezählt. Diese Zahl verteilt sich auf folgende Distrikte (nach Census 1902, II, 169):

	Männer.	Frauen.	Total.
Mandalay	6	—	6
Bhamo	12,143	12,966	25,109
Myit-kyi-na	8,106	7,672	15,778
Katha	2,686	3,091	5,777
Rubinen-Minen	6,214	7,022	13,236
Ober-Chin-dwin	116	107	223
Nördliche Shan-Staaten. . .	2,401	2,572	4,973
Südliche „ „ . . .	239	205	444
Vereinzelt	10	14	24
	31,921	33,649	65,570
Dazu kommen noch die Szi, hauptsächlich aus den Rubinen-Minen-Distrikten . .	348	408	756
		Total	66,426

Lowis (1902, 119) bemerkt zu diesen Zahlen des Census-Report, die Zahl der Chingpaw von Ober-Burma betrage mehr als das Doppelte. Dazu müssen noch die Chingpaw, die auf chinesischem Gebiete wohnen, sowie die des äussersten Nordens und von der Grenze von Ober-Assam gerechnet werden.

Stirling (1902, LXIII) berechnet in seinem Census-Report der nördlichen Shan-Staaten die Chingpaw-Bevölkerung dieses Gebietes auf 28,510. Im Census von Burma sind für die nördlichen Shan-Staaten nur 4973 Chingpaw angegeben. Im Gazetteer (1901, part. II, vol. II, 194 und 403) wird sogar die Zahl der Chingpaw, die im Shan-Staate Nord-Hsen Wi wohnen, allein auf 39,270 geschätzt für; den Staat Mong-mit auf ca. 15000. Nach dem Census von 1902 sprechen in Ober-Assam 1839 Einwohner die Chingpaw-Sprache. Diese wenigen Zahlen zeigen die Unmöglichkeit, die Kopfzahl der Chingpaw auch nur schätzungsweise anzugeben.

Das statistische Material ist zu unvollständig, um daraus weitere Schlüsse auf die Zusammensetzung der Bevölkerung zu ziehen. Es mag hier nur darauf hingewiesen werden, dass bei dem Chingpaw-Volke auf 1000 Männer 1054 Frauen kommen, bei den Burmanen 1039, in England 1063. Das numerische Verhältnis der Geschlechter bei den Chingpaw entspricht also, trotz der grossen Verschiedenheit der Lebenshaltung, sowohl dem der europäischen Völker, als auch dem der Burmanen.

Die Verteilung der Bevölkerung über das ausgedehnte Gebiet ist äusserst dünn. In den vorwiegend von Chingpaw bewohnten Distrikten von Bhamo wohnen 19 Einwohner auf der Quadratmeile, in Myit-kyi-na 6 Einwohner auf einer gleich grossen Fläche. Nach den übereinstimmenden Berichten von Alaga (bei Sandemann 1882, 262) und Walker & Eliott (1892, 164) sind die Gebiete nördlich vom Zusammenfluss des 'Nmai Kha und Mali Kha

relativ dichter bevölkert. Eliott schreibt, die Einwohnerzahl dieser Bergländer werde gewöhnlich unterschätzt. Ähnlich äussert sich Gray (1894, 225), er fand das von ihm bereiste Gebiet im Südosten von Hkamti ziemlich gut bevölkert. In einem Tagesmarsch wurden oft 7 bis 8 grössere Dörfer passiert. Alle Hügel bis zur Höhe von 4000 Fuss waren mit Pflanzungen der Bergvölker besetzt, weiter im Osten dagegen, zwischen Hkamti und dem Patkoigebirge, trafen Macgregor und Woodthorpe (1887, 19) oft während einer Woche keine einzige Siedlung.

---

2. Kapitel.

EUROPÄISCHE BEZIEHUNGEN ZU DEN CHINGPAW.

I.

Als Bewohner eines unwegsamen Gebirgslandes, durch das nie eine kulturvermittelnde Handelsstrasse führte, auf allen Seiten von Natur- und Halbkultur-Völkern umgeben, sind die Chingpaw verhältnismässig spät, erst am Ende des 18. Jahrhunderts den Europäern bekannt geworden. Dalton (1892, 10) nennt zwar die Chingpaw die Cacobi der alten Karten, doch ist dies schon von Ptolemäus erwähnte Volk nicht mit den Chingpaw identisch, denn nach der zu Rom publizierten Karte des Ptolemäus aus dem Jahre 1490 (Nordenskjöld Facsimile-Atlas 1889, 6 XXVI) liegt das Gebiet der Cacobae zwischen dem Dorius-Fluss, dem Menam (Lassen 1858, III, 234) und dem Serus, dem Kamboga-Flusse, also viel östlicher, im obern Teil des heutigen Laos.

Elias (1876, 222) vermutet, die Chingpaw seien das Volk Zaz-dandan, der Goldzähne, von dem Marco Polo berichtet. Das Land dieser Zaz-dandan, wie sie mit dem persischen, oder Kiu-chi mit ihrem chinesischen Namen heissen, liegt nach Yule (1866, II 274) ungefähr in dem heutigen Chingpaw-Lande zwischen 24° nnd 25° n. B. Die ethnographischen Angaben, die uns Marco Polo (Ausgabe Bürck 1845, 399) über dieses Volk giebt, Tättowierung von Armen und Beinen mit dunklen Streifen, das Fehlen einer Schrift, Vorkommen von Zauberern, die Kranke heilen, indem sie vermittelst Opfern an die Geister den bösen Geist austreiben und anderes mehr, stimmen zwar mit den Sitten der Chingpaw überein, doch ebenso gut mit denen anderer Stämme im Osten von Yunnan, wogegen andere Gebräuche der Zaz-dandan, wie die Couvade und die Vorliebe für das Reiten sich bei den Chingpaw nicht vorfinden.

Auch mit dem Stamme der Li-se werden die Chingpaw in Beziehung gebracht (Logan 1858, 91). du Halde (1763, I 64 und IV 585) zählt auf Grund chinesischer Karten die Völker im Westen des chinesischen Reiches auf. Er schreibt: „Die Länder dieser Tartaren (Kukunor und Sifan), die über S'ztschwan hinausgehen, grenzen nicht direkt an das im Süden liegende Königreich Ava, denn dazwischen sind schreckliche, unübersteigbare Berge von beinahe unbekannten Völkern bewohnt", er fährt weiter unten fort: „Das südlichste dieser Völker im Norden vom Königreich Ava über den 25° 33' n. Br. wird Li-se genannt." Obwohl diese Ortsangaben mit dem heutigen Verbreitungsgebiet der Chingpaw ungefähr übereinstimmen, so lässt sich, da alle näheren Angaben fehlen, nicht ermitteln, ob man sich unter den Li-se die Chingpaw oder ein anderes Volk dieser Bergländer vorstellen darf. Der Name würde am ehesten auf die Lissu hinweisen.

In den alten burmanischen Chroniken werden nach Elias (1876, 217) die Chingpaw nicht erwähnt. Die Burmanen sind wahrscheinlich erst in neuerer Zeit, im Laufe des 18. Jahrhunderts, mit ihnen in engere Berührung gekommen, denn zwischen Burma und dem Chingpaw-Gebiet erstreckte sich früher das grosse Shanreich. Nach dessen Zusammenbruch hinderten die zahlreichen kleineren Shan-Staaten noch längere Zeit direkte Beziehungen zwischen Burmanen und Chingpaw. Ob vielleicht in den Geschichtswerken der Shan oder Ahom in Assam von den Chingpaw berichtet wird, ist mir nicht bekannt.

Die ersten Europäer, die das Chingpawvolk im Norden von Burma erwähnen, sind Sangermano (1833) und Dr. Hamilton (1820, 269). Sangermano weilte von 1782 bis 1808 als Missionar in Burma. Dr. Hamilton-Buchanan begleitete 1795 Major Symes auf seiner Gesandtschafts-Reise nach Ava. Wenig später werden die Engländer in Assam mit Chingpaw-Stämmen in Berührung gekommen sein, als diese am Ende des 18. Jahrhunderts zuerst am Brahmaputra im Gebiet von Sadiya erschienen. In den Regierungsberichten von Assam werden nach Mackenzie (1884, 62) die Chingpaw zum erstenmal 1825 erwähnt. Ein Teil dieses Volkes, zirka 7500 Mann, hatte die Patkoikette überschritten und fiel früh im Jahre 1825 in das Gebiet von Sadiya ein, das damals noch im Besitz der Khamti war. Die Khamti und die befreundeten Abor baten die britische Regierung in Assam um Hülfe. Im Juni desselben Jahres zog eine englische Expedition unter Neufville den Noa Dihing-Fluss hinauf um die vorgedrungenen Burmanen aus diesem Gebiet zu vertreiben. Dabei entspannen sich auch Kämpfe mit den Chingpaw. Neufville zerstörte ihre Dörfer und befreite über 6000 als Sklaven gefangen gehaltene Assamesen. Im Bericht über diese Expedition schildert Neufville (1828) zum erstenmale die Sitten und die Stammes-Organisation der Chingpaw. Seitdem finden wir das Volk bei allen Reisenden erwähnt, die die Nordostgrenze von Britisch-Indien besuchten. Ausführliche Berichte über die westlichen Chingpaw verdanken wir Wilcox (1832), dem ersten Europäer, der nach Hkamti-Long gelangte und Robinson (1841), in neuester Zeit Needham (1888) und Errol Gray (1894). Von der burmanischen Seite aus war Kapitän Hannay der erste, der die Chingpaw näher kennen lernte. Eine Fehde zwischen zwei Chingpaw-Häuptlingen im Patkoigebirge, von denen der eine nach Burma, der andere nach Britisch-Assam tributpflichtig war, gab den Anlass 1835 eine Untersuchungsexpedition von Ava aus abzusenden, der Hannay als englischer Vertreter beigeordnet wurde. Bei seiner Reise den Irrawaddy hinauf fand er die Dörfer oberhalb Katha befestigt zum Schutze gegen die Einfälle räuberischer „Kachin" (Chingpaw) und lernte Vertreter des Volkes in Koungtoun kennen. In Bhamo, dessen Bedeutung als Handelsplatz mit China er uns zum erstenmale schildert, sah er neben chinesischen Shan- und Palaung-Händlern auch Kachin und "Singpho", doch erwähnt er diese beiden als verschiedene Völker. Auch später, als er im Hu-kawng-Tal mit den Chingpaw näher bekannt wurde, hat er nicht ihre Identität mit den Kachin festgestellt.

Im folgenden Jahre durchreiste der Arzt Bayfield von Ava aus das Chingpaw-Gebiet. Er entwirft eine ausführliche Schilderung der verschiedenen Stämme dieses Volkes. Auch er erwähnt die Kachin im Norden von Bhamo als ein eigenes Volk (Bayfield 1873, 164 — 292). Nach Eales (1892, 200) soll Kincard, der 1837 zur selben Zeit wie Bayfield in Ober-Burma weilte, zuerst die Kachin und Chingpaw identifiziert haben, doch findet man auch bei späteren Autoren noch unrichtige Anwendungen der Namen Chingpaw und Kachin. Nach Lassan (1858, I 550) z. B. ist Kachin der burmanische Name für Naga.

Die erste zusammenfassende Darstellung der Ethnologie der Chingpaw verfasste 1858

Logan (1858, 68). Im selben Jahre beschreibt er die Kachin und äussert die Vermutung, sie seien ein den Karen verwandtes Volk. Nach Vergleich der Vokabularien, die ihm Bischof Bigandet zur Bearbeitung übergab, weist Logan (1858, 230) nach, dass die Kachin zum Volke der Chingpaw gehören.

In den 60er und 70er Jahren haben die Expeditionen von Williams (1863), Sladen (1868) und Browne (1876), die von der englischen Regierung zur Ermittlung eines Handelsweges zwischen Indien und China nach Ober-Burma und Yunnan gesandt wurden und die Mitteilungen der Missionare von Bhamo unsere Kenntnisse der Chingpaw bereichert. Unter diesen Werken verdient vor allem die eingehende Schilderung des Arztes Anderson, der Sladen begleitete, hervorgehoben zu werden. Als dann im Jahre 1886 Ober-Burma in den Besitz von England kam und die englische Regierung gezwungen war, die Nordgrenze der neuen Kolonie gegen die räuberischen Einfälle der Chingpaw zu schützen, brachten die Führer der Straf- und Forschungs-Expedition Berichte aus bisher noch unbekannten Gebieten im Nordosten des Chingpaw-Landes. Hervorzuheben sind namentlich die drei Forschungsreisen von Walker & Eliott in Gebiete des 'Nmai Kha und Mali Kha, sowie die Reisen von Pottinger und Peebles.

Im Census Rapport von Burma (1892, I) findet sich als Anhang eine eingehende Beschreibung der Chingpaw vom besten Kenner des Volkes George, dem Deputy Commissioner in Bhamo, verfasst. Diese Arbeit von George benutzte Scott (1900, I) bei seiner Schilderung der Kachinberge und der Chingpaw im „Upper Burma Gazetteer." In neuester Zeit erhielten wir direkte Nachrichten über die verwandten Stämme im Norden und Nordosten des Chingpaw-Landes durch die beiden französischen Forschungsreisenden Prinz von Orléans und Roux.

Geschichte und Vorgeschichte. — Wanderungen. — Herkunftsagen.

Die Geschichte des Chingpaw-Volkes zerfällt, gemäss den verschiedenartigen Quellen, die wir über dessen Vergangenheit besitzen in zwei Epochen, eine neuere, historische, über die uns die europäischen Berichte und die Geschichte der umliegenden Kulturvölker der Burmanen und Chinesen Aufschluss geben und eine ältere, vorgeschichtliche Epoche, deren bedeutendste Ereignisse in den mythischen Stammes-Sagen und Herkunft-Traditionen überliefert worden sind. Zum Verständnis dieser noch wenig geklärten Vorzeit scheint es zweckmässig, zuerst die Veränderungen, die sich in der historischen Zeit im Chingpaw-Volke vollzogen, zu betrachten.

Schon aus den frühesten Berichten über die Chingpaw ist zu ersehen, dass sie ihr heutiges Wohngebiet erst seit kurzer Zeit in Besitz genommen haben. Nach den schon angeführten Autoren Neufville, Hannay etc., sowie nach Hunter (1885 III 383) kann angenommen werden, dass die Chingpaw in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, nach Forbes (1881, 71) im Jahre 1783 nach Westen vordrangen. Sie vertrieben die Tai-Stämme, Nora und Khamjang, aus ihrer Heimat am Patkoigebirge (Gait 1892, 284), die Aiton und Turong aus dem oberen Dihingtal (Peal 1881, 25); um die Jahrhundertwende erschienen sie in Ober-Assam. Dieser Einfall der Chingpaw wurde nach Hunter (1885, VIII, 383) durch Abnahme der Macht der Ahomkönige und die Moamaria-Rebellion begünstigt. Alle Völker des Brahmaputratales müssen damals unter der Furcht vor den Chingpaw gezittert haben. Ritter (1834, 376 u. f.) beschreibt sie nach den Berichten aus dieser Zeit als „die Usur-

patoren von Ober-Assam". Die Chingpaw zerstörten die Dörfer und führten die Bewohner als Gefangene weg, die sie an ihre Volksgenossen im Osten und an Hkamti und Shan verkauften (Neufville 557). Der durch die zahlreichen Sklaven verursachte Ueberfluss an Arbeitskräften muss von tiefgehendem Einfluss auf die an harte Landarbeit gewöhnten Chingpaw gewesen sein. Einige Autoren sprechen von zunehmender Kriegs- oder Raublust, andere erwähnen Degeneration als Folge von Müssiggang und zu reichlichem Opium- und Alkoholgenuss.

Auch die Chingpaw im Norden von Burma haben im Laufe des 18. Jahrhunderts ihr Wohngebiet stark nach Süden ausgebreitet. Ein alter Shanprinz erzählte im Jahre 1862 Cushing (1880, 396) „vor 200 Jahren hätten noch keine Chingpaw-Dörfer zwischen Santa und Bhamo gestanden." Nach den Shan im Tapingtal waren sogar noch anfangs des 19. Jahrhunderts nur vereinzelte Kachin in diesem Gebiet. Das Land war von friedlichen Palaungs bewohnt. Ueberall bezeugen Ueberreste einer früheren Bevölkerung und Spuren von verlassenem Landbau, dass die Kachin-Herrschaft noch nicht lange währt (Williams 1863, 10/13). Auch im Norden des Shan-Staates Hsen Wi findet man verfallene Pagoden, Kanalanlagen und verlassene Dörfer, die erst vor Kurzem von ihren Bewohnern aufgegeben worden sind. Vom obern Chin-dwintal berichtet Hannay (1837, 270), vor dem Einfall der Burmanen in Assam im Jahre 1800 habe die Bevölkerung ausschliesslich aus Shan bestanden, die sich infolge der Bedrückung durch burmanische Beamte zurückzogen. Als Hannay 1837 dies Gebiet bereiste, findet er das Hu-kawng-Tal und die Berge zwischen Chin-dwin und Irrawaddy von Chingpaw in Besitz genommen.

Die burmanischen Herrscher als Nachfolger der Shankönige scheinen selbst zur Zeit des mächtigen Alanghpra 1753—1760 (Payer, 1883, 63 u. f.) nicht vermocht zu haben das Eindringen der Chingpaw zu hemmen, sondern sie zogen ihre Grenzzäune am obern Irrawaddy immer mehr nach Süden zurück. Zu Williams Zeit (1863, 10) besassen die Burmanen keine Militärposten mehr nördlich und östlich von Bhamo. Auch die Chinesen in Yunnan konnten sich nicht mit Erfolg der Einwanderung der Chingpaw widersetzen. Williams (1863, 14) erzählte ein Chinese: „Die Kachin auf unserer Bergseite fürchteten die chinesischen Beamten; wie viele Dörfer haben wir nicht verbrannt; wie viele Menschen getötet, um ihre Räubereien und Überfälle der Karawanen zu strafen, viele Soldaten wurden ausgeschickt, um ein Dorf zu zerstören und die Einwohner zu töten, aber nach wenigen Monaten stand an derselben Stelle ein neues Dorf, dessen Bewohner so räuberisch wie die früheren waren." Im heutigen Chingpaw-Gebiet tragen die Ortschaften, Berge und Flüsse noch ihre alten Shan-Namen. Nach dem Gazetteer (1901, part. II, vol. II, 560) reichen diese Shan-Namen bis Maingna, oberhalb Myit-kyi-na hinauf. In neuerer Zeit haben sich die Chingpaw über den ganzen Norden der Shan-Staaten ausgebreitet und die Shan immer mehr nach Süden verdrängt.

In den Annalen des ehemaligen Shan-Staates Mong-mit werden die Chingpaw zum erstenmale im Jahre 1850 erwähnt. Der von den Burmanen vertriebene Shanfürst von Mong-mit Maung-e-pu sammelte eine Macht von Chingpaw und Shan und vertrieb die Vertreter des burmanischen Königs (Gazetteer 1900, part. II, vol. II, 407). Wenige Jahre später erfolgte die Besiedlung von Mong-mit durch Chingpaw-Stämme. Ungefähr zur selben Zeit begann die Vertreibung der Palaung aus dem Norden des Shan-Staates Tawng Peng.

Ueber das Eindringen der Chingpaw in die Shan-Staaten schreibt Stirling (1902, LXIV u. f.): „Das Chingpaw-Volk setzt seine Wanderung nach Süden fort. An einigen

wenigen Punkten wird es zwar zeitweise aufgehalten, doch im Ganzen dringt es Jahr für Jahr weiter vor. Man findet Chingpaw in Süd-Hsen Wi, in Tawng Peng und in Mong-long, einem Vasallenstaate von Hsi Paw. Chingpaw haben sich an den Grenzen des Wa-Landes angesiedelt und beginnen selbst im grossen Staat Kengtung festen Fuss zu fassen." Diese Ausbreitung nach Süden ist auch im Westen des Irrawaddy noch nicht zum Stillstand gekommen, nämlich im Mo-gaung-Distrikt erfolgt nach Walker und Eliott (1892, 170) der Vorstoss besonders rasch. In den letzten 50 Jahren haben die Chingpaw ihr Wohngebiet um zirka 200 englische Meilen nach Süden ausgedehnt.

Ähnliche Wanderungen, wie die der Chingpaw erwähnt Peal (1894, 13) von den Kuki, Lushai, Miri und Naga, die während der englischen Herrschaft nach Westen vordrangen.

Diese Verschiebung des Wohngebietes giebt uns Gelegenheit die systematische Wanderung eines Ackerbauvolkes zu verfolgen, ein Vorgang, der sich in der Jugendgeschichte vieler Kultur- und Halbkulturvölker abspielt, zu dessen Beobachtung aber die Verhältnisse wohl selten so günstig lagen. Die Weise, in der diese Wanderung erfolgte, und die Behandlung der unterworfenen Völker, steht in so enger Beziehung zur gesellschaftlichen Organisation der Chingpaw, dass wir vorziehen, beides im Kapitel über die Soziologie (Erbrecht und Protektorat) zu besprechen und hier nur auf die vermutlichen Gründe, welche die Chingpaw zum Wandern veranlasst haben mögen, näher einzugehen. Leider fehlt uns die Möglichkeit, sicher festzustellen, ob es sich bei dieser Wanderung um ein eigentliches Wegziehen des Volkes aus dem alten Wohngebiet, vielleicht auch um ein einfaches Beharren in der alten Wanderungsrichtung von Nord nach Süd, oder um eine Expansion oder Ausdehnung über die früheren Grenzen hinaus handelt. Das erste scheinen Walker und Eliott (1892, 169) anzunehmen. Sie schreiben, dass der Vorstoss nach Süden unter dem Drucke der Völker des Nordens erfolge. Unter diesen Völkern ist uns keines bekannt, das mächtig genug wäre, die kriegerischen Chingpaw zu vertreiben. Die Kennung und Khunnong oder Kiutzé werden als schwächlich und friedlich geschildert; die unternehmungsfähigen Lutzé und Lissu wohnen im Osten. Pottinger (bei Scott 1900, I, 374) vermutet eine Fortsetzung der alten Wanderung der Chingpaw von Tibet aus nach Süden, die zeitweise durch das Shan-Reich von Pong oder Mogaung gehemmt, nach dessen Zusammenbruch aber wieder aufgenommen wurde. Pottinger nimmt die Auflösung dieses Reiches, die nach Anderson (1871, 112) im 16. Jahrhundert, nach Taw-Sein-ko (1894, 284) schon im 11. erfolgte, viel zu spät an. Nach den meisten Autoren ist es zweifellos, dass die Tai-Macht die Ausdehnung der Chingpaw nach Süden hinderte oder unterbrach, doch kann deren Verfall nicht als alleiniger Grund für das Vordringen der Chingpaw im 18. und 19. Jahrhundert angegeben werden, wenn auch die Zersplitterung der kulturell höher stehenden friedlichen Shan in kleine Häuptlingschaften die Stärkung der Chingpaw-Macht begünstigt und bis zur Überlegenheit gesteigert haben mag. Oft werden auch die Shan-Herrscher in ihren gegenseitigen Fehden oder in Kämpfen gegen den gemeinsamen Unterdrücker, die Burmanen, die kriegerischen Chingpaw zu Hülfe gerufen haben, die dann im Lande blieben, wie es von Mong-mit bekannt ist, oder die früher Verbündeten in Abhängigkeit brachten, wie im Jahre 1883 in Myit-kyi-na. Von der Unfähigkeit der Shan, sich der Einwanderung der Chingpaw zu widersetzen, kann man sich ja neuerdings in den Shan-Staaten überzeugen. Obgleich die Shan die Gefahr kennen, die ihnen von den Chingpaw

droht, fehlen ihnen die soziale Organisation und die kriegerischen Eigenschaften, das Vordringen der Chingpaw aufzuhalten.

Ausser der Schwäche der anstossenden Völker müssen aber auch innere Gründe, d. h. Veränderung der Lebensbedingungen des Chingpaw-Volkes die Expansion befördert haben. Als solche wären zu denken: Starke natürliche Vermehrung, Erschöpfung des Bodens, Vermehrung der Bevölkerung infolge Aufnahme fremder Elemente. Die erste Vermehrungsmöglichkeit scheint nicht zuzutreffen. Die Familien der Chingpaw sind wenig zahlreich. Die Erschöpfung des Ackerbodens und damit Nahrungsmangel findet bei dem Raubbau, den wir später kennen lernen, leicht statt, und zwingt schon dieser das Volk zum öfteren Wechsel des Wohnsitzes. Die Aufnahme der Angehörigen besiegter Stämme als Sklaven, die wir schon bei Besprechung der westlichen Chingpaw erwähnt, oder als Schützlinge, hat sicher ihre Macht gestärkt. Kräfte, die früher durch den Ackerbau, die Erwerbung des notwendigen Lebensunterhalts gebunden waren, wurden für kriegerische Unternehmungen verwendbar.

Bei Besprechung der Wanderungen der Chingpaw haben wir die Frage nach ihrem früheren Wohnsitz und den vorhistorischen Wanderungen gestreift. Die Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft, wie die der eigenen Herkunfts-Sagen und Traditionen des Volkes weisen darauf hin, dass die Chingpaw selbst im Norden ihres heutigen Wohngebietes nicht autochthon sind, sondern von weiter nördlich gelegenen Ländern in das Quell-Land des Irrawaddy eingewandert seien. Wir müssen uns leider versagen, auf die linguistische Seite dieser Frage näher einzutreten und uns begnügen, zur Orientierung die Ansichten einiger der besten Kenner der Chingpaw-Sprache anzuführen.

Von den Sprachforschern wird die Chingpaw-Sprache mit den verschiedenen Gruppen der grossen tibeto-burmanischen Sprachfamilie in Beziehung gebracht und, je nach der Gruppierung, die zeitliche Reihenfolge der Wegwanderung der betreffenden Völker aus der gemeinsamen, im tibetanischen Hochlande gelegenen Urheimat und die Richtung der Wanderung abgeleitet.

Logan (1858, 102/103) weist auf die Verwandtschaft des Chingpaw mit der alten Sifan-Sprache hin; er schreibt: "The language of the "Sing-Pho" proves that, whatever may have been the direction of their later migrations in the Irrawaddy basin, they originally entered it from the westward. It is Tibeto-Burman in structure and vocabulary and has special affinities not only with adjacent Mi-jhu, but with the Bodo and Garo at the western extremity of the valley of Assam and with the Nam-sang Naga — — — — —" und weiter unten: "The Sing-Pho-tribes moved to the eastward at an early period when the cis-Himalayan dialects preserved much of an ancient Sifan form." Auch andere Autoren nehmen Beziehungen zu den westlichen Sprachen der tibeto-burmanischen Familie an, so Latham (1862, 132) zu den Bodo, Bigandet zu den Abor und Mishmi und Forbes zu den Naga, doch ohne daraus Schlüsse für die Wanderrichtung zu ziehen. Dr. Grierson (Census 1902, 80) weist auf die nahe Verwandtschaft des Chingpaw mit dem Meithei, der Sprache von Manipur hin, die ein verbindendes Glied zwischen den Chingpaw- und den südlichen tibeto-burmanischen Sprachen bilden sollen Pottinger (bei Scott 1900, I, 374), der sich mit der Herkunfts-Frage der tibeto-burmanischen Völker näher befasst, kommt nach Vergleichung der Vokabularien zur Ansicht, die eigentlichen Chingpaw seien, wie die Assam-Grenzvölker Garo, Kuki, Naga, Mishmi, Abor etc. einem Zufluss des Brahmaputra entlang nach den Bergländern im Osten von Hinterindien gewandert. Dagegen hätten

die den Chingpaw vorwandten Stämme Maru, Lahshi mit den Burmanen von Tibet aus eine östliche Route 'Nmai, Kha, eingeschlagen. Diese Ansichten beruhen ausschliesslich auf Vergleichung der westlichen und nordöstlichen Sprachen; bevor wir aber gründlichere Kenntnisse dieser Sprachen, und namentlich der der Völker des Ostens und Nordens, die bis jetzt ganz fehlen, der Lutzé, Lussu, Mosso, Sifan und anderer besitzen, wird es nicht möglich sein auf linguistischer Grundlage eine gut begründete Hypothese des Wanderungs- und Herkunftsproblems aufzustellen. Zum Schlusse sei noch eine Arbeit des Sinologen De Lacouperie erwähnt, in welcher er sich über das Herkunftsproblem der westchinesischen Völker äussert. Seine Ansicht gründet sich auf Vergleichung der Sprache und das Studium alter chinesischer Quellschriften. Sie ist für uns von Interesse, da einige den Chingpaw verwandte Stämme angeführt werden. De Lacouperie (1885, 39 u. f.) verfolgt das Schicksal der Nung oder Jung, einer grossen Völkergruppe von iranischer Abstammung, seit ihrem Erscheinen im Westen von China am Anfang des 16. Jahrhunderts v. Chr. Er schreibt: "Reste der Jung, die nicht in andern Völkern Chinas aufgegangen sind, verschwanden im Südwesten von Kansu, im tibetanischen Gebiete und mischten sich mit altaischen Stämmen". Und weiter unten: "Nachkommen der Jung in Kreuzung mit altaischen Stämmen von Tibet, sind ausserhalb dem eigentlichen China die Lutzé (Nung), Lissu, Mosso, sowie mehrere andere Stämme an der Nordwestgrenze von China, mehr im Westen ein Teil der Manipur- und Chittagong-Stämme."

Während die meisten Sprachforscher geneigt sind, eine Wanderung von Nordwesten her anzunehmen, weisen die Stammessagen der Chingpaw eher auf eine solche von Nordosten hin. Geographisch ist sowohl eine Wanderung von Nordwesten, den Quellarmen des Brahmaputra entlang, als von Nordosten, in den Tälern des Lu-kiang (Salween) und Mekong möglich.

Ähnlich, wie die Überlieferungen der Karen, berichten die Traditionen der Chingpaw: das Heimatland ihrer Vorfahren sei im Süden einer grossen Wüste (Gobi) gelegen und ihre Wanderungen wären in der Richtung nach Süden erfolgt. Von den westlichen sowohl, wie von den östlichen Chingpaw sind uns Sagen überliefert, die das Leben in der Urheimat und den Auszug aus ihr schildern. Der Häuptling von Bisa am Dihing-Flusse, der Neufville (1855, 7 u. f.) im Jahre 1825 die Herkunfts-Sage erzählte, verlegte die Heimat seines Volkes nach Nordosten zwischen Hkamti-Long und den chinesischen Grenzländern auf eine Hochebene am Berge Mu-jai-Singra-Bhum. Am Fusse dieses Berges floss ein Strom Sri-Lohit südwärts dem Irrawaddy zu. Solange die Chingpaw auf diesem heiligen Berge wohnten, waren sie unsterblich, sie lebten im Verkehr mit den Göttern und Geistern und verehrten noch höhere Wesen. Vor 21 Generationen wurden sie von bösen Geistern vertrieben. Sie stiegen in die Ebene hinunter, im Kampf ums Dasein waren sie gezwungen, Menschen und Tiere zu töten; dadurch wurden sie gewöhnliche Sterbliche und nahmen den Aberglauben ihrer Nachbarn an. Sie wanderten von Osten nach Westen und liessen sich am Kun-du-yung, einem Arme des Sri-Lohit nieder. Nachdem sie längere Zeit in diesem Lande geweilt, wandten sie sich weiter nach Westen einem Berge Nangbrangbook zu, der im Osten von Bhamo, 4 bis 5 Tagereisen von der chinesischen Grenze entfernt liegt (den heutigen östlichen Kachinbergen zwischen Irrawaddy und Salween). Die folgenden Wanderungen nach Westen gingen nach den Kalto-bung-Bergen und darauf an den Fluss Pisa, östlich vom Hu-kawng-Tal und dem Munig-Fluss. Nachdem die Chingpaw an dessen Ufern gegen Shan und Burmanen kämpften und diese besiegten, liessen sie sich im alten Bisa oder Hu-kawng-

Tal nieder. Von da aus erfolgte viel später der Vorstoss nach Assam. Aehnlich lautet eine Ueberlieferung der östlichen Chingpaw, die ELIAS (1876, 218) in Bhamo erzählt wurde. Nach dieser Tradition soll die Urheimat der Chingpaw nordöstlich vom Irrawaddy gelegen haben. Auch die Sagen, die uns von der gemeinsamen Abstammung und Verwandtschaft der verschiedenen Chingpaw-Stämme berichten, verlegen den Wohnsitz der mythischen Voreltern in den Norden. Wenn auch viele Berg- und Flussnamen dieser Legenden nicht mit denen unserer heutigen Karten identifiziert werden können, so zeigen die Ueberlieferungen uns doch, dass im Bewusstsein des Chingpaw-Volkes die Erinnerung besteht, sie seien vom Osten her ins Stromgebiet des Irrawaddy eingewandert. Wie uns die Ausbreitung des Volkes in neuerer Zeit lehrt, war auch noch im 19. Jahrhundert die Wanderungsrichtung von Osten nach Westen oder von Nordosten nach Süden.

---

3. Kapitel.

STAMMES-GLIEDERUNG.

Die Chingpaw führen die Gliederung ihres Volkes in Stämme und Zweige und die gegenseitigen verwandtschaftlichen Beziehungen ihrer Häuptlingsfamilien auf eine gemeinsame Ueberlieferung zurück, die im ganzen Chingpaw-Lande bekannt zu sein scheint. In dieser Ueberlieferung wird eine Art Stammesgeschichte oder Stammbaum des Chingpaw-Volkes aufgestellt.

Der gemeinsame Stammvater des Volkes ist SHIPPAWN-AYAWNG, ein Nachkomme der Geister oder „*Nat*", der im Berge Majaw-Shingra hauste. An diesem Berge soll der Irrawaddy entspringen, der Quellfluss Mali-Kha auf der einen, 'Nmai Kha auf der andern Seite. SHIPPAWN-AYAWNG war noch halb göttlicher Natur. Erst zur Zeit seines Enkels WĀKYETWĀ, dem eigentlichen Stammvater der Chingpaw, wurden die Menschen sterblich. Der Halbgeist SHIPPAWN-AYAWNG besass viele Söhne, worunter die folgenden:

1. SANĀ-TENGSAN.
2. N'TING.
3. NANG.
4. N'JAN.
5. MAKAWNG.
6. KARYENG.
7. MALANG.
8. PANK KHYENG.

Vom ältesten leiten sich die eigentlichen Chingpaw ab. Von den andern stammen einzelne kleinere, verwandte Stämme, die sich zum Teil mit den eigentlichen Chingpaw vermischten. WĀKYETWĀ, der Sohn von SANA-TENGSAN und sein Weib MAKAWN-KABA MOCHAN sind die Stammeltern der eigentlichen Chingpaw-Urstämme. Sie hatten die folgenden acht Söhne:

Name des Sohnes.	Titel.	Name des Stammes, der sich von ihm ableitet.
1. LAKAN od. LAGAN.	Maripwa, Kumga, Makam.	Marip.
2. LANAW.	La-an-Nawng, Litaw-wa, Nunglawn.	Lahtawng.
3. LALA.	La-an, Lapaiwa, Laring.	Lepai.
4. LATU.	La-an-tu-an-tu-wa-tu-khum.	'Nhkum.
5. LATANG.	La-an-tang, Maran-wa, Tang-ran.	Maran.
6. LAYAW.	La-an-yaw-yawng, Kun-yawng-ten.	'Nhkum.
7. LOHKA.	La-an-ka, Litaw-wa, Khashu-khasha.	Lahtawng.
8. N'KYING.	La-an-kying, Maran-wa, Kying-nan.	Maran.

Die fünf älteren Brüder wurden die Stammväter der fünf Urstämme oder deren Häuptlings-„*Duwas*"-Familien, der

Marip. 'Nhkum.
Lahtawng. Maran.
Lepai.

Die Nachkommen der jüngeren Brüder mischten sich mit dem gewöhnlichen Volke der betreffenden Stämme. Sie betrachten sich zwar noch als verwandt mit den herrschenden Familien, doch gelangen sie selbst nie zur Herrscherwürde. Alle übrigen Stämme leiten sich von einem dieser Urstämme ab.

Diese Abstammungs-Tradition giebt uns die Möglichkeit, die gegenseitigen verwandtschaftlichen Beziehungen der einzelnen Stämme zu verstehen und den Namenwirrwar — von den einzelnen Reisenden werden über 100 Stammesnamen angegeben — zu klären.

GEORGE gebührt das Verdienst, sich zuerst dieser Aufgabe unterzogen zu haben. Er stellt 1891 im Census von Burma (Appendix A, IX bis XII) die Haupt-Stammgruppen der Chingpaw und deren Zweige fest und giebt ein Verzeichnis der mehr oder weniger nahe verwandten Stämme. An diese Arbeit von GEORGE lehnt sich die Zusammenstellung von Stammesnamen von SCOTT (1900 I 371 u. f.) an. Meine Darstellung folgt im allgemeinen diesen beiden Arbeiten, die ich so weit wie möglich zu ergänzen suchte.

Ethnisch können drei Gruppen von Stämmen unterschieden werden. Erstens die eigentlichen Chingpaw-Urstämme und die von diesen abgeleiteten Tochterstämme oder Zweige; zweitens, den Chingpaw nahe verwandte Stämme und drittens einige noch weniger bekannte Stämme, deren Verwandtschaft von den Chingpaw selbst nicht mehr anerkannt wird, die ihnen aber ethnisch nahe zu stehen scheinen.

Die fünf Urstämme der ersten Gruppe Lepai, Lahtawng, Marip, 'Nhkum und Maran leiten sich von dem gemeinsamen Stammvater, dem schon erwähnten WĀKYETWĀ ab. Ihre jetzige soziologische Bedeutung werden wir, soweit es das spärliche Material erlaubt, bei Besprechung der Soziologie der Chingpaw behandeln.

Einer der mächtigsten dieser fünf ursprünglichen Stämme ist der der Lepai (Lophae—DALTON 1872, 10 —; Lephae—LEPPER 1882, 65 —; Lapae—BAYFIELD 1873, 197 und ANDERSON 1871, 118 — und Lepès—WALKER und ELIOTT 1892, 164). Von ihm leitet sich

eine grosse Zahl von Unter- oder Tochterstämmen ab, die über das ganze Wohngebiet der Chingpaw zerstreut sind. Das Zentrum ihrer Verbreitung scheint nach George (1892, VI) am östlichen Ufer des Irrawaddy bei Maing-na zu liegen. Zahlreich sind sie auch in den Bergen im Norden und Osten von Mogaung und im ganzen Gebiet der östlichen Kachinberge zwischen Irrawaddy und Salween; ferner an beiden Ufern des Irrawaddy bei der dritten Stromschnelle. Von den vielen Unterstämmen oder Zweigen der Lepai — nach Scott (1900, I, 376) siebenzehn — können hier nur die bedeutendsten besprochen werden:

I. Die Thama-Lepai im südlichen Teil der Shwedaungy-Kette.

II. Die Kaori-Lepai (auch Kauri, Kawri oder Cowries bei Anderson) südlich und östlich von Bhamo. Sie sind nicht sehr zahlreich, doch verdienen sie Erwähnung als Beherrscher der alten Gesandtschaftsstrasse nach China.

III. Der bedeutendste Unterstamm ist der der Szi-Lepai, auch Thi, Ithi, Asi, Atsee (Anderson 1871, 118 u. f.) geschrieben. Das Wohngebiet erstreckt sich der ganzen chinesischen Grenze entlang, vom Quellgebiet des Nam-tabet- und Mole-Flusses im Osten, Sadon im Norden bis Mogaung und dem Indaw-gyi-See im Westen. Scott (1901 I, 383 u. f.) schreibt: Davies und Pottinger rechnen die Szi nach der Sprache zur Maru-Gruppe, nur ihre Häuptlinge sollen dem Lepai-Stamme angehören. Sie haben viele Sitten der Shan und Chinesen angenommen.

IV. Hpunkan-Lepai im Südosten von Bhamo und nördlich von Mohnyin, der Eisenbahn entlang.

V. Sadan-Lepai, ein zahlreicher Zweig des Lepai-Stammes, dessen Wohngebiet nördlich vom Taping, der alten Westgrenze von China entlang liegt. Von ihnen sind weitere Unterstämme bekannt.

VI. Singma-Lepai (Seinma oder Chingma) mit ihren Unterstämmen in den Bergen im Norden des Molo-Flusses. Nach George gehören sie zu den Sadan.

VII. Die Kara-Lepai bewohnen die Bergabhänge an der zweiten Stromschnelle und das untere Kauk-kwe Tal (George 1892, V).

VIII. Die Lakhum-Lepai am rechten Ufer des Shweli-Flusses und in den Hügeln im Osten und Süd-Osten von Bhamo bis in die Nähe des Salween.

Die übrigen Zweige des Lepai-Stammes sind nicht zahlreich und ist von ihnen kaum mehr als der Name bekannt.

Der zweite Urstamm, die Lahtawng (Lataung, Latwa bei George 1892, VI und Walker und Eliott 1892, 164 u. f., Latong—Bayfield 1873, 220 —, Lutong—Dalton 1892, 10) wohnten ursprünglich zwischen Mali Kha, uud 'Nmai Kha nordöstlich von ihrer Vereinigung. Dort leben noch einige Zweige des Stammes, dessen grösster Theil sich nach Süden über das ganze Gebiet nördlich der oberen Stromschnelle verbreitet hat. Auf dem östlichen Irrawaddy-Ufer trifft man den Stamm am Oberlaufe des Mole. Von den zahlreichen Zweigen des Lahtawng-Stammes verdienen nur die kriegerischen Sana im Norden von Mogaung und die Lawkhum-Lahtawng erwähnt zu werden.

Ein weiterer grosser ursprünglicher Stamm sind die Marip (Mariss—Eliott 1892, 164 —, Mirip bei Neufville, Bayfield und Dalton). Ihr Wohngebiet liegt westlich von Mali Kha und dem Indaw-gyi-See und im Osten und Süden des Hu-kawng-Tals (Gazetteer 1902 II, Bd. I, 248). Scott erwähnt 15 Tochterstämme.

Das Verbreitungsgebiet des vierten Urstammes, der 'Nhkum oder 'Nkum, nach Eliott der mächtigste Stamm, befindet sich im Nordwesten des Chingpaw-Landes, südlich

von Hkamti-Long und westlich von Mali Kha. Zerstreute Ansiedlungen trifft man auch auf dem Ostufer des Irrawaddy bei Maing-na, am Taping-Fluss und östlich von Bhamo. Ferner wohnen 'Nhkum an den Grenzen der chinesischen Shanstaaten von Ho-Hsa und La-Hsa. Bekannt sind 8 Unterstämme.

Der letzte Stamm sind die Maran (Moran—Bayfield—, Muran—Lepper). Sie wohnen in vereinzelten Dörfern im Osten des Irrawaddy, im Quellgebiet des Mole-Flusses, ferner in der Umgebung der Burmit-Minen (Amber-mines) und im Kauk-kwe-Tal. Im Süden sind sie bis Mong-mit und Nord-Hsen Wi vorgedrungen. Von deren Tochterstamm, den Lana oder Lenna am Shweli-Fluss schreibt Elias (1896, 20): In ihren Sitten und Wohnstätten zeigen sie eine höhere Stufe der Kultur als die übrigen Chingpaw-Stämme.

Zu der ersten Gruppe gehören nach George (1892) noch einige kleinere Stämme, die mit den Chingpaw nahe verwandt, zum Teil in diesen aufgegangen sind. Nach den Stammes-Traditionen sind die Abkömmlinge der 7 jüngeren Söhne des Halbgeistes Shippawn-Ayawng, des Stammvaters der Chingpaw:

I. Die N'ting, eine kleine Kolonie in Sabya am Uru und Nantein. Einzelne Familien wohnen zerstreut unter den Maran.

II. Nang. Einige wenige Familien unter den Sadan.

III. Die N'jan-Maja am Mali-Kha an der Strasse von Myit-kyi-na nach Hkamti, am Chin-dwin und im Kauk-kwe-Tal.

IV. Die Makawng-Li-ang, wenige Familien unter den Sadan. Eine grössere Kolonie soll sich bei den Burmit-Minen vorfinden.

V. Die Karyeng oder Kharyeng im Katha-Distrikt.

VI. Die Malang am obern Uru.

VII. Die Pank-Khyeng oder Bon-Khying im äussersten Norden des Quellgebietes des Irrawaddy.

Die Angehörigen dieser kleinen Stämme sollen jetzt schwer auseinanderzuhalten sein, sie wohnen selten in getrennten Siedlungen.

Zur zweiten Gruppe der den Chingpaw nahe verwandten Stämme rechnet George die Maru, Lashi, Lishaw; Scott fügt noch die Sassan bei. Diese Stämme werden von den Chingpaw als Abkömmlinge des gemeinsamen, sagenhaften Stammvaters anerkannt. Sie unterscheiden sich aber von ihnen mehr oder weniger in Sprache und Sitte.

Am meisten Uebereinstimmung mit den Chingpaw-Mutterstämmen zeigen die Sassan. Nur ihr Dialekt weicht etwas von der gewöhnlichen Chingpaw-Sprache ab. George (1891, VII) rechnet sie zu den Abkömmlingen der 5 Urstämme, er nennt sie einen Zweig der Lahtawng. Scott hält die Sassan für keinen reinen Chingpaw-Stamm. Andere bringen sie mit den 'Nhkum und den Maru in Beziehung. Sicher sind die Sassan stark mit Marip gemischt. Die Sassan (Tasan, Lasan — Scott 1900 I, 381 —; Sassun, Chasan — George 1891 VII —; Tesan — Mackenzie 1881, 61 — Ts'San — Lepper 1882, 70 —; Tisan — Hannay 1837, 270 und Bayfield) wohnen westlich von den Burmit-Minen, sie sind nach dem Gazetteer (1901, II, Bd. I, 253) der zahlreichste Stamm im Hu-kawng-Tal und am Turong-Fluss. Zu den Sassan rechnet Mackenzie auch die Chingpaw von Ober-Assam.

Von den Sassan sind 4 Zweige bekannt:

1. Tumpao-Sassan.
2. Lawki-Sassan.
3. Lapawng-Sassan.
4. Lalya-Sassan.

Die Maru (Maroos — Sandemann 1882, 261) wurden noch bei Gerland, Atlas der Völkerkunde, Tafel IX, als eigenes Volk im Norden der Kachin angeführt. Auch nach den neuesten Berichten von Pottinger sollen sie ein ursprünglich von den Chingpaw verschiedenes Volk gewesen sein, das auf seiner Wanderung nach Süden Sitten, Kleidung und zum Teil auch die Sprache der kulturell höher stehenden Chingpaw angenommen hatte. Doch Scott ist der Ansicht, die ethnische Eigenart der Maru sei nicht derart, dass sie als ein eigenes, von den Chingpaw verschiedenes Volk (race) bezeichnet werden können. Die Ähnlichkeit der Worte, und besonders die Form ihrer Sprache, lassen vermuten, die ethnische Differenzierung rühre eher von einer längeren Trennung vom Hauptstamme, als von verschiedener Herkunft her. Das Wohngebiet der Maru liegt in den Bergen im Osten und Südosten des 'Nmai Kha. Viele Dörfer finden sich in Nord-Hsen Wi und im Westen des Irrawaddy im Katha-Distrikt.

Ueber die Zugehörigkeit und Verwandtschaft der Lashie herrscht noch wenig Klarheit. Nach einer Chingpaw-Legende (Scott 1900, I, 387) sind sie die Abkömmlinge einer Mischehe zwischen der Tochter eines Maru-Häuptlings und einem Chinesen. Nach Davies sollen sie wie die Hpôn, im Gebiet der zweiten Stromschnelle, und die Achángs oder Maingthas der chinesischen Shan-Staaten ein Rest der Burmanen sein, der auf der Wanderung nach Süden zurückblieb. Eales (1892, 116) bringt sie mit den Lutzé in Beziehung. Scott findet sie stark mit Szi gemischt. Ihr Wohngebiet liegt an der äussersten Grenze gegen China im Osten von Bhamö.

George rechnet zu den, den Chingpaw verwandten Stämmen noch die Lihsaw (Lisaw — Scott, 1900, I, 587 — oder Lesaw — Anderson, 1871, 130 und Sladen). Sie wohnen in der Umgebung von Sadon, ferner zerstreut in kleinen Siedlungen in den nördlichen Shan-Staaten. Zahlreicher sind sie in den Staaten Tawng Peng, Nord-Hsen Wi und in Mong-mit (Gazetteer II, Bd. III, 15 u. f.). Lihsaw soll der chinesische Name des Stammes sein. Die Shan nennen sie Yaoyèn, die Chingpaw Yawyin. Scott hält sie nicht für einen den Chingpaw verwandten Stamm, sondern rechnet sie zur Familie der Lahu oder Mosso. Sladen (1870, 155 u. f.) betrachtet sie als Mischlinge zwischen Chinesen und Chingpaw. Die Lihsaw sind wahrscheinlich mit den Lissu, auch Lyssou, Leissu, Lussu, identisch oder sicher nahe verwandt. Berichte über die Lissu verdanken wir Dubernhard (1875, 57), Colquhoun (1884, II, 303), Gill (1883, [109]), Baber (1882, 72), sowie Orléans und Roux. Orléans traf diesen Stamm an den Ufern des Mekong, am Salween und sogar noch im Stromgebiet des Irrawaddy, am Oberlaufe des Kiu-Kiang oder 'Nmai Kha.

Die dritte Gruppe von George umfasst Stämme, die zwar in Sitte und Sprache zum Teil beträchtliche Verschiedenheiten aufweisen, nach Aussage der Chingpaw aber mit ihnen verwandt sein sollen. Von einigen ist kaum mehr als der Name bekannt, wie von den Kaphawks (Khaphok), die nach Wilcox (1832, 442) im Hkamti-Gebiet wohnen und den Khang. Nach Walker und Eliott (1892, 164) und dem Census von Burma liegt ihr Wohngebiet am obern Chin-dwin und im Nordosten von Hkamti.

Am besten bekannt sind die Khunnong, auch Kumong, Kumon, Kunnung (Mac Gregor 1887, 31). Alle Reisenden rühmen sie als vorzügliche Schmiede. Ihr Wohngebiet liegt oberhalb 27° 30' n.Br. am Nam-Kiu oder Mali Kha, östlich von Hkamti-Long. Elias hält die Khunnong für Mischlinge. Nach ihrem Verbreitungsgebiet, ihrer Kleidung und ihren Sitten scheinen sie identisch zu sein mit den von Orléans (1898, 252) und Roux (1897, 253) unter dem chinesischen Namen beschriebenen „Kioutsé" (Kiutzé). Die beiden französischen

Reisenden trafen sie am Kiu-Kiang ('Nmai Kha) im ganzen Quellgebiet des Irrawaddy. Die Shan von Hkamti-Long nennen die Kiutzé „Khanung" und beziehen von ihnen Tribut. Nach Orléans Schilderung scheinen die Chinesen mit dem Namen Kiutzé mehrere, zum Teil ethnisch verschiedene Stämme des Kiu-Kiang-Tales zu benennen. Die Kiutzé von Meleken (Orléans 1898, 288) z. B. zeigen in Sitte, Religion und Hausbau grosse Aehnlichkeit mit den Chingpaw.

Östlich von den Khunnong oder Kiutzé, oberhalb 27° n. Br. wohnen nach Errol Gray die Khenung. Ihr Gebiet reicht bis an den Salween. Nach den spärlichen Beschreibungen, die wir von diesem Stamme besitzen, lässt sich nicht feststellen, ob wir in den Khenung einen Theil der Lutzé erblicken dürfen. Der Name Lutzé hat wie Kiutzé keine ethnische Bedeutung. Es werden damit nur die Bewohner des Lu-Kiang oder Salween benannt.

Zu den verwandten Stämmen werden noch die Taren oder Tareng an den Grenzen des chinesischen Shan-Staates von Santa und Hkamti-Long gerechnet. Nach George (1892, XI) sind sie in Burma unter dem Namen Maingtha, Tai-mong Hsa, d. h. Leute aus den zwei Hsa-Staaten als gute Händler und Waffenschmiede bekannt. Die Chingpaw nennen sie Paran, die Chinesen Ngachang oder Achang. Sie werden von Grey (1893) und Parker (1897) erwähnt.

Von drei anderen Stämmen, den Muru (Mooreo, Meeroo), von denen Jenkins (1873, 248) und Mac Gregor (1887, 19) berichten, und den Son und Bilu, kennt man nur den Namen. Der erste wohnt in den Bergen im Nordosten des Hu-kawng-Tales; die Heimat der beiden letzten soll an das Land der Khunnong grenzen.

Anschliessend an die aufgezählten eigentlichen Chingpaw-Stämme und die ihnen mehr oder weniger nahe verwandten Stammgruppen verdienen einige kleinere Völkerschaften im Nordosten von Assam Erwähnung, wie das Mischvolk der Doania (Gait 1892, 287), auch Duania bei Peal, Duanial bei Dalton, Doanniya bei Hunter. Nach diesen Autoren sind die Doania Mischlinge zwischen Chingpaw und ihren Assam-Sklaven oder Abkömmlinge von Assamesen, die in der langen Gefangenschaft bei den Chingpaw Sprache und Sitten ihrer Herren angenommen haben. Sie wohnen am Dihing-Fluss.

Aehnliche Beziehungen zu den Chingpaw weisen die Turung, (Turong bei Peal, 1881, 25) auf. Nach Gait (1891, 187 und 284) sollen sie ursprünglich ein Shan-Stamm gewesen sein, der lange unter der Herrschaft der Chingpaw stand und deren Sprache annahm. Sie wurden 1825 von Neufville befreit und in Sibsagar angesiedelt.

Die Angabe der Wohngebiete der fünf Urstämme des Chingpaw-Volkes und der Sassan und Maru zeigt dass diese Stämme nicht mehr in scharf von einander getrennten Stammesgebieten wohnen. Es ist daher nicht möglich, die Verbreitung der einzelnen Stämme auf einer Karte darzustellen. Ein Teil von jedem der Hauptstämme scheint freilich noch in geschlossenen Massen in den alten Stammländern zu wohnen, so die Lahtawng im äussersten Nordosten zwischen 'Nmai Kha und Mali Kha, die Lepai in den Bergen auf beiden Ufern des Irrawaddy, besonders auf dem östlichen von der Vereinigung der beiden Quellflüsse im Norden bis zum Tal des Mole-Flusses im Süden; östlich von diesen Stämmen der chinesischen Grenze entlang, die Maran. Die 'Nhkum im äussersten Nordwesten in den noch unerforschten Gegenden westlich vom Mali Kha, im Süden der 'Nhkum vom oberen Hu-kawng-Tal bis zum Indaw-gyi-See die Marip, der verwandte Stamm der Sassan im äussersten Westen und die Maru im Osten. In den erst in neuerer Zeit von den Chingpaw

in Besitz genommenen Gebieten nördlich vom Taping-Tal und in den nördlichen Shan-Staaten findet man Vertreter aller Urstämme mit Ausnahme der Marip; am häufigsten Angehörige des Lepai-Stammes. Diese scheinen die Hauptträger der Ausbreitung nach Süden zu sein

In der folgenden Besprechung der Ethnologie und der kurzen Erwähnung der Anthropologie verstehen wir unter Chingpaw die Angehörigen der fünf Urstämme und der Sassan, sowie deren Zweige. Die zum Volke der Chingpaw gerechneten verwandten Stämme werden jeweilen unter den oben besprochenen Namen angeführt.

---

4. Kapitel.

PHYSIS.

III.

Bei der grossen Verschiedenheit aller körperlichen Merkmale der Chingpaw hält es schwer, für das gesamte Volk einen festen somatischen Typus aufzustellen. Nach ihren allgemeinen charakteristischen Merkmalen, Mongolenfalte des oberen Augenlides, stark hervorstehendes Wangenbein, schlichtes, höchstens leicht gewelltes Haar, gelblich brauner Grundton der Haut, müssen die Chingpaw zu den mongoloiden Völkern gerechnet werden. Der mongoloide Typus tritt zwar bei ihnen lange nicht so ausgeprägt auf, wie bei den Völkern von Zentral-Asien.

Alle Autoren, die sich über die engere somatische Verwandtschaft äussern, Williams, Anderson, George, Scott und Waddell sind einig, dass die Chingpaw den südlichen mogoloiden Völkern nahe verwandt sein müssen.

Die grosse Verschiedenheit des somatischen Typus der Chingpaw, auf die schon Hannay aufmerksam machte, charakterisiert treffend Scott (1900, I, 396); er schreibt: "In a single village a man may be seen who suggest negro blood, except for his hair, and besides him another with the sallow tint of the south of Europe and features no less regular".

Anderson (1876, 131) schildert den ausgesprochenen mongoloiden Typus und erwähnt als überraschenden Gegensatz die helle Hautfarbe und die Europäer-ähnlichen Gesichtszüge einiger Chingpaw-Mädchen.

Diese grossen Variationen, selbst innerhalb kleiner Volksteile, hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Anderson erblickt den Grund in der Mischung mit Burmanen und Shan, George (1892, XIII) und Scott (1900, 1, 396) widerlegen diese Ansicht indem sie darauf hinweisen, dass dieselbe Verschiedenheit auch im Norden des Chingpaw-Gebietes vorkomme, wohin weder der Einfluss der Burmanen noch der Shan vorgedrungen sei. Scott schreibt: „Mischehen zwischen Shan, Burmanen und Chingpaw kommen äusserst selten vor, Ehen mit Palaung nie. Häufiger findet eine Verbindung zwischen Chinesen und Chingpaw-Frauen statt, doch sind sie kaum zahlreich genug um selbst in einem geschlossenen Gebiete einen eigenen Typus herauszubilden." George und nach ihm Scott vermutet, die Chingpaw haben sich mit einer Urbevölkerung vermischt, die sie bei der Einwanderung in dieses Gebiet vorfanden. Die beiden Autoren halten es für möglich, dass die Kumong, Tareng und Malang Reste dieser früheren Bevölkerung seien.

Ob bei diesen Stämmen die Mischungselemente des Chingpaw-Typus vorhanden sind, lässt sich bei den spärlichen Nachrichten, die wir über sie besitzen, nicht feststellen.

Beide der angeführten Mischungsmöglichkeiten, sowie auch klimatische Unterschiede innerhalb des Wohngebietes, werden mehr oder weniger mitgewirkt haben, die grossen Differenzen im Chingpaw-Typus herbeizuführen. Von grosser Bedeutung scheint uns aber noch ein dritter Faktor zu sein, die Mischung der Chingpaw mit Sklaven, meistens Abkömmlingen der Tai-Stämme, den Ahom, Hkamti, Nora etc. (vergl. Seite 36.). Nach McCosh (bei Waddell, 1900, 41) sollen die Chingpaw 1837 über 100000 in Ober-Assam erbeutete Sklaven besessen haben. Auch Grey und Sandemann erwähnen die grosse Zahl der Sklaven. Da diese Sklaven über das ganze Gebiet verkauft wurden und Ehen zwischen ihnen und Freien, wie wir später sehen werden, häufig vorkommen, muss das Eindringen fremder somatischer Elemente, und die Mischung mit diesen, viel zur Differenzierung des Chingpaw-Typus beigetragen haben.

a. Die Körpergrösse und Proportion.

Wie für die meisten Völker Hinter-Indiens, fehlen uns auch für die Chingpaw eingehende physisch-anthropologische Arbeiten, die auf einer grösseren Reihe von exakten Beobachtungen und Messungen beruhen. Waddell (1901) ist der Einzige, der uns einige wenige Messungen mitteilt. Eine Abschrift seiner Maasse, aus der wir die Indices und Mittelwerte berechneten, geben wir im Anhang wieder. Die Mittelwerte dürfen nur als vorläufige Angaben aufgefasst werden, denn die Zahl der gemessenen Individuen ist zu klein, um aus den Maassen endgültige Werte aufstellen zu können [1]).

Die eingehendste Beschreibung der Physis der Chingpaw verdanken wir dem Arzte Anderson (1871).

Ueber die Körpergrösse finden wir bei den einzelnen Autoren die widersprechendsten Angaben. Hannay (1837, 256), Dalton (1872, 10) und Mac Mahon (1893, 218) nennen die Chingpaw über mittelgross. Scott schreibt, unter den Khaku, den Stämmen aus dem Norden, seien athletische Erscheinungen von 6 Fuss Länge nicht selten. Nach Nisbet (1901, 425) und George (1892, XIII) sind dagegen die Chingpaw klein und schlecht proportioniert. Die beiden Autoren geben die Mittelgrösse der Männer zu 5,4 Fuss an und schätzen die Weiber um 3—5 Zoll kleiner. Anderson fand bei seinen Messungen der östlichen Chingpaw die Körpergrösse:

der Frauen zwischen 4,4 bis 5 Fuss = 140—152,4 cm.
„ Männer „ 5 „ 5,6 „ = 152,4—167,6 „

doch sollen die letzten Grössen nur selten erreicht werden. Waddell (1901, 86) maass 13 erwachsene Männer, von denen 9 aus dem Westen des Chingpaw-Gebietes, von Bisa am obern Dihing stammen, einer von Hu-kawng-Tal, die übrigen drei aus dem Osten, den chinesischen Grenzländern. Nach seinen Messungen beträgt die Körpergrösse:

	Mittel	Min.	Max.
von 9 westlichen Chingpaw . . .	161,8	156,5	169,5
„ 3 östlichen „ . . .	157,6	152,8	160,8

[1]) Ausserdem giebt Waddell keine Beschreibung seiner Messungsmethoden, was wiederum den Wert seiner Maasse beeinträchtigt.

Diese Maasse stimmen ungefähr mit denen von ANDERSON und der von GEORGE angegebenen Mittelgrösse überein.

Die Chingpaw dürfen demnach mit den meisten Völkern im Norden von Hinter-Indien zu den kleinen, höchstens mittelgrossen Völkern gerechnet werden.

Die Körper-Proportion. SCOTT (1900, I, 396) und GEORGE (1892, VIII) finden die Chingpaw schlechter proportioniert als die Burmanen. ANDERSON (1876, 131) beschreibt ihre Gliedmassen als zart und gut geformt, die Beine als unproportioniert kurz.

Männer.	Körpergrösse.	Spannweite absol.	Spannweite relat.	Oberarm l. Humerus absol.	Oberarm l. Humerus relat.	Unterarm l. radius absol.	Unterarm l. radius relat.	Unterarm z. Oberarm relativ.
	1618	1630	100,7	284	17,6	256	15,8	90,1
	1678	1740	103,6	294	17,5	270	16,1	91,8
	1573	1679	106,7	288	18,3	253	16,1	87,8
	1695	1740	102,5	305	18,–	263	15,5	86,2
	1600	1720	107,5	285	17,7	258	16,1	90,9
	1660	1725	103,9	303	18,3	265	16,0	87,5
6 westl. Chingpaw mittel	1637	1706	104,1	293	17,8	261	15,9	86,0
	1528	1494	97,7	269	17,2	210	13,7	78,1
	1592	1598	100,3	290	18,2	263	16,5	90,7
	1608	1682	104,6	289	18,0	258	16,0	89,3
3 östl. Chingpaw mittel	1576	1591	100,9	283	17,8	243	15,4	86,0

Es sei auch hier wiederum auf die grossen Differenzen aufmerksam gemacht. Bei der relativen Spannweite z. B. beträgt das Minimum nur 97,7, das Maximum 107,5.

b. KOPF UND GESICHT.

In der Gesichtsbildung herrscht grosse Verschiedenheit. ANDERSON (1871, 120) unterscheidet für die östlichen Chingpaw zwei Grundtypen, erstens einen gröberen mit rundem Gesicht, ziemlich niederer Stirne, stark vorstehendem Wangenbein, breitem eckigen Kinn, grossem Augen-Abstand, Mongolenfalte des oberen Augenlides; dicken vorstehenden Lippen und breiter bis platter Nase. Ferner einen zweiten feineren Typus mit feinem, länglich ovalem Gesicht, spitzem Kinn, Adlernase und dabei gleichfalls vorstehendem Wangenbein und starker Mongolenfalte des oberen Augenlides. Diese Gesichtszüge sollen einen ähnlich femininen Eindruck machen, wie die der Kachari und Lepcha.

Bei den meisten Autoren finden wir beide Typen erwähnt, doch ist der gröbere Typus vorherrschend. Zu diesem gehören auch die von uns beobachteten Chingpaw. Nach den Schilderungen von POTTINGER (bei SCOTT 1900, I, 385) und GREY (1894, 224) scheinen die Maru Vertreter des feineren Typus zu sein.

Nach den Messungen von WADDELL berechneten wir folgenden Längen-Breiten-Index des Kopfes:

Männer.	Mittel.	Maximum.	Minimum.
9 westliche Chingpaw	76,33	80,72	73,54
3 östliche Chingpaw	75,18	76,50	74,47

Der Kopf der Chingpaw ist also leicht mesocephal.

Einen übereinstimmenden Längen-Breiten-Index weisen auch einige verwandte Völker auf. Man findet z. B. leichte Mesocephalie bei den Kuki (im Mittel za. 76,5), den Garo (im Mittel za. 76,0) und den Meithei von Manipur (i. M. za. 77,1). Andere Nachbarvölker wie die Angami Naga (i. M. za. 78), die Ao Naga (i. M. za. 80,9) und die Kassie (i. M. za. 81) sind dagegen stark mesocephal oder wie der Tai-Stamm der Ahom (i. M. za. 82) leicht brachycephal.

Die grosse Verschiedenheit der Nase, über die SCOTT [1900, I, 390] schreibt: "The nose varies greatly, ranging from an aquiline hook to a mere undulation of the skin" findet sich selbst in den wenigen Maassen von WADDELL ausgedrückt:

Nasen-Index:

9 westliche Chingpaw	95,	91,10	91,10	89,36	88,37	81,63	79,17	73,07.
3 östliche Chingpaw	72,92	67,86	60,41.					

Bei den Chingpaw ist also als Nasenform die leptorrhine neben der chamaerrhinen vertreten. Die meisten Völker von Ober-Assam, die Angami Naga, die Bodo und Kuki sind stark chamaerrhin, ja sogar selbst hyperchamaerrhin, die den Chingpaw nahe verwandten Manipuri mesorrhin.

c. DAS INTEGUMENT.

Auf die grosse Verschiedenheit der Hautfarbe wurde schon aufmerksam gemacht. NISBET (1901, II, 439) schreibt "Their skin varies much in colour from light brown almost to black". Ähnlich äussern sich GEORGE und DALTON. Am häufigsten ist ein schmutziges Hellbraun, nach ANDERSON (1871, 120) entspricht die Farbe ungefähr N°. 23 von BROCA. Die dunkle Farbe rührt zum Teil von der grossen Unreinlichkeit der Chingpaw her. Da sie sich nie waschen, lagert über der Haut eine Schmutzschicht. Dies soll namentlich bei den Maru im Norden der Fall sein. POTTINGER (bei SCOTT 1900, I, 386) schildert sie als den dunkelsten Stamm. Sie werden von den übrigen Chingpaw "Chingbok", schwarze Männer, genannt.

Die Farbe der Haare ist ein dunkles Braun bis tiefes Schwarz, die Haarform schlicht oder leicht gewellt. Oft sollen die Haare verfilzen, da nie ein Kamm angewendet wird. Barthaare sind spärlich, die wenigen vorhandenen werden, wie bei den Burmanen, ausgezogen.

Nach ANDERSON ist die Farbe des Auges dunkel- bis hellbraun, N°. 1 und 2 von BROCA. WADDELL fand bei 13 beobachteten Männern die Farbe der Iris in 8 Fällen N°. 2 von BROCA entsprechend, in 4 Fällen N°. 3, in einem Falle N°. 4.

d. Zur Physiologie und Pathologie.

Obwohl die Chingpaw keinen sehr kräftigen Eindruck machen, vermögen sie doch aller Unbill ihres Heimatlandes zu trotzen. Anderson (1876, 131) rühmt die grosse Ausdauer und Schnelligkeit mit der Männer wie Frauen, selbst beladen mit schweren Lasten, die steilen Berge übersteigen. Besonders zeichnen sie sich durch ein ausserordentliches Anpassungsvermögen an die grossen klimatischen Unterschiede des Landes aus. Walker und Eliott (1892, 168) schreiben, die Chingpaw seien unempfindlich selbst gegen plötzlichen Temperaturwechsel [1]). Sie sind im Stande, sowohl das feucht-warme Tropenklima während der heissen Zeit und der Regenperiode des Westens, wie die mitunter rauhe Witterung der Kachinberge ohne Nachteile zu ertragen.

Krankheiten. Unter den epidemischen Krankheiten, die die Chingpaw heimsuchen, sind namentlich die Pocken häufig. Treten Pocken in einem Dorfe auf, so verlassen, wie Walker und Eliott (1892, 165 u. f.) berichten, alle Einwohner das Dorf und fliehen in den Dschungel. Die Kranken werden allein zurückgelassen. Wie viele Völker im Norden von Hinter Indien, die Chin (Carey, 1896) und die Shan, leiden auch die Chingpaw an starken Kröpfen. Mac Gregor (1887, 22) fand viele Kröpfe bei den Stämmen am Turong-Flusse. Scott (1900, I, 408) schreibt, dass namentlich die Chingpaw des Gebirges häufig mit Kröpfen behaftet seien. Auch bei den Vertretern des Volkes in der Umgebung von Bhamo beobachtete ich diese Krankheit. Nach Parker (1897, 99) sind bei den Chingpaw des Ostens Augenleiden (*Ophthalmie*) stark verbreitet. Im Census von 1902 wurden auch die mit bestimmten Gebrechen Behafteten aufgenommen. Wir geben die Tabelle wieder und fügen noch zum Vergleiche die Zahlen für die Burmanen, Chin, Karen und Shan bei.

Auf 10,000 Personen desselben Geschlechtes kommen:

bei den:	Geisteskranke.		Taubstumme.		Blinde.		Aussätzige.	
	Männer.	Frauen.	Männer.	Frauen.	Männer.	Frauen.	Männer.	Frauen.
Kachin	3	2	11	8	2	5	1	—
Burmanen	7	5	4	2	14	15	7	3
Chin	23	20	7	4	9	9	11	4
Karen	3	1	1	—	2	2	3	1
Shan	4	4	5	3	13	12	3	2

[1]) Ausser den klimatischen Schwankungen, die die vertikalen Erhebungen mit sich bringen — die Höhe der östlichen Kachinberge beträgt im Süden za. 1000 M., steigt im Osten von Bhamo auf 1500—2000 M. und erreicht in der Umgebung von Sadon eine Höhe von über 4000 M. — giebt es im Chingpaw-Gebiet noch weitere grössere Kontraste im Gange des Klimas; denn die Bergländer zwischen China und Assam sind von Westen her noch den Wirkungen der Monsunwinde unterworfen, wogegen im Osten das kontinentale Klima von Zentralasien den Gang der Temperatur namentlich im Winter beeinflusst. Der Westen des Landes ist demnach ausserordentlich feucht, grenzt er doch an das niederschlagreichste Gebiet der Erde, an Ober-Assam. Da der Südwest-Monsun die grössten Mengen von Feuchtigkeit an den Hängen des Patkoi-Gebirges verliert, nimmt die jährliche Niederschlagsmenge gegen Osten zu ab. Sie beträgt:

Assam	Ober-Chin-dwin-Tal	Ober-Irrawaddy
Cherra Poonjo	Kindat (94)	Katha (90)
12237 cm.	238 cm.	122 cm.

In den Kachinbergen im Nordosten von Bhamo fällt im Winter hin und wieder Schnee, doch hält er nie lange; dagegen sind von Ende November bis März Nachtfröste häufig und oft herrscht starker Nebel. Im Norden des Hu-kawng-Tales liegt die Winter-Schneelinie mindestens 2300—2600 M. hoch.

Die Chingpaw weisen mit den Karen am wenigsten Geisteskranke und Blinde auf. Die Blindheit soll oft Folge der Pocken sein. Auffallend ist die relativ grosse Häufigkeit der Taubstummen. Die Zahl der aufgenommenen Individuen ist zwar zu gering und die Zählungsmethode nicht exakt genug, als dass sie genaue Mittelwerte liefern könnte.

Die Vorstellungen, die sich die Chingpaw über das Wesen der Krankheiten gebildet haben und deren Behandlungsweise, werde ich im Abschnitt über die geistige Kultur besprechen.

e. Volkscharakter.

Die Charaktereigenschaften und Fähigkeiten der Chingpaw sollen hier nur kurz Erwähnung finden, da uns die Schilderung der materiellen und geistigen Kultur Gelegenheit geben wird, die einzelnen Fertigkeiten und Eigenschaften näher zu behandeln. Nach den psychischen Fähigkeiten scheinen die Chingpaw allen, sie umgebenden Bergvölkern überlegen zu sein. Schon Hamilton (1820, 269) rühmt ihren Unabhängigkeitssin und die Kriegstüchtigkeit. Anderson (1876, 210) nennt sie das herrschende Volk im Grenzgebiete zwischen Burma und China. Diese Stellung verdanken sie vor allem ihrer expansiven Kraft, dem Unternehmungsgeist, einer gewissen politischen Begabung, der Ausdauer und, wie Sladen (1870, 169) erwähnt, dem reifen Verständnis ihrer wirtschaftlichen Interessen. Auch Hannay (1837, 276) erkannte ihre Fähigkeit für fortschrittliche Entwicklung. Allgemein wird ihre grosse Gastfreundschaft und die Vorliebe für Geselligkeit und Spässe gerühmt. Nicht ganz so günstig schildert Anderson (1871, 120) den Charakter der Chingpaw. Er findet sie leicht erregbar, unreinlich, wenig mutig und hinterlistig; doch fügt er bei, der gefährliche heimtückische Charakter und die Wildheit und Raublust werden von den Shan und den chinesischen Händlern stark übertrieben, um Fremde von der Erforschung des Chingpaw-Gebietes abzuhalten und das Handelsmonopol für sich zu bewahren. Die schlechten Eigenschaften, Misstrauen, Rachsucht u. s. w. werden nach Monseigneur Bigandet und Hannay der grausamen Behandlung der Chingpaw des Grenzgebietes von Seiten der Burmanen und Chinesen zugeschrieben. Williams (1863, 109) schreibt: „Trotz dem räuberischen Charakter vertrauen die Leute der Berge und Täler (Shan und Palaung) den Chingpaw, sie überlassen ihnen Salz und andere Waren und sind sicher, dass ein Chingpaw den eingegangenen Verpflichtungen nachkommt und die Schuld bezahlt; denn das Halten des gegebenen Wortes gilt als grosse Tugend."

In der neuesten Zeit werden die Chingpaw von der englisch-indischen Regierung als Polizei verwendet. Ihre Brauchbarkeit wird verschieden beurteilt, nach Scott (1900, I, 439) sollen sie sich im Feuer tapfer halten, Disziplin zeigen und sich vorzüglich als Polizeisoldaten eignen.

---

5. Kapitel.

SOZIOLOGIE.

IV.

Die allgemeine Stammesgliederung des Chingpaw-Volkes haben wir schon berührt. Wir sahen wie die Chingpaw sich in fünf Haupt- oder Urstämme scheiden und diese sich

wiederum in zahlreiche Tochterstämme verzweigen. Erwähnt wurde auch, dass alle diese Stämme ihre Herkunft von einem gemeinsamen Stammvater ableiten. Die heutige Bedeutung dieser Stammesgliederung lässt sich aus dem spärlichen Material nur schwer ermitteln. Soviel scheint sicher, dass die Zugehörigkeit zu einem der Stämme oder ihrer Zweige, besonders was das gewöhnliche Volk anlangt, nicht mehr durch wirkliche oder traditionell vorausgesetzte Blutsverwandtschaft bedingt wird, wie aus den Stammessagen geschlossen werden könnte. Denn wenn z. B. ein Szi-Lepai sich im Gebiet eines Maran-Häuptlings niederlässt, werden er und seine Nachkommen Maran (George 1892, XVI). Scott vermutet, diese Stammes-Unterscheidungen seien wahrscheinlich Bezeichnungen für lokale Gebiete oder weisen auf politische Beziehungen hin. Dies scheint uns nur für die Tochterstämme und deren Zweige zuzutreffen; die fünf grossen Hauptstämme wenigstens, Marip, Lepai, Maran, 'Nhkum und Lahtawng, dürfen als richtige Stämme betrachtet werden. Ihnen kommt eine gewisse ethnische Bedeutung zu. Sie bezeichnen grössere Volksteile oder Gruppen, die sich durch kleine Differenzierung in Sitte, Kleidung und Dialekt von einander unterscheiden, durch gemeinsame Herkunfts-Traditionen verbunden sind und deren Häuptlingsfamilien in bestimmten verwandtschaftlichen Beziehungen stehen. Diese Differenzierung mag in einer Zeit entstanden sein, als der einzelne Stamm als Ganzes in einem abgegrenzten Gebiete wohnte, sich vielleicht mit einer früheren Bevölkerung mischte und (vergl. Seite 17) die Auflösung in kleine Gruppen, die zerstreut zwischen solchen von anderen Stämmen leben, wie es jetzt im Süden des Chingpaw-Landes der Fall ist, noch nicht begonnen hatte. In diesen, erst in neuerer Zeit eroberten Gebieten mag sich freilich die alte Stammes-Organisation gelockert haben. Hier giebt wahrscheinlich allein die herrschende Häuptlingsfamilie die Zugehörigkeit zu einem Stamme an, während das gewöhnliche Volk aus Abkömmlingen verschiedener Stämme besteht. Erst eine eingehende Untersuchung der Stammes-Organisation an Ort und Stelle, in den alten Stammgebieten im Norden, wird diese Frage klären können.

Die eigentliche selbständige politische Einheit sind nicht diese Stämme oder deren Zweige, sondern die Häuptlingschaften, seltener die demokratische Dorfschaft. Der Machtbereich eines solchen kleinen Staates umfasst meist nur ein einziges oder wenige Dörfer und die dazu gehörigen Wald- und Bergländer, die gegen die Gebiete der benachbarten Häuptlingschaften streng abgegrenzt sind. Häuptlinge, deren Macht und Einfluss sich über grössere Gebiete erstrecken, wie die von Thama und Kansi, sind selten (Walker und Eliott 1892, 163 u. f.). Die Angehörigen eines solchen selbständigen Gebietes nehmen häufig den Namen der herrschenden Häuptlingsfamilie an (Logan 1858, 96). So nennt sich z. B. ein Zweig des Lahtawng-Stammes, der von einem Häuptling aus der Sana-Familie regiert wird „Sana-Lahtawng" (George 1892, VI); oder aber sie werden nach der geographischen Eigenart ihres Gebietes benannt. Unter den von den Reisenden angeführten sog. Stammesnamen sind wahrscheinlich viele, die nur eine Häuptlingschaft bezeichnen.

Diese Häuptlingschaften wurden oft irrtümlich Clan genannt (Logan 1885, 96, Neufville 1855, 61) und mit dem Khel der Naga verglichen (Mackenzie 1884, 61), doch sind sie nicht wie diese auf Blutsverwandtschaft beruhende Gemeinschaften, sondern eher politische Verbände, die wieder in Familien- oder Hausgenossenschaften zerfallen. Ihre Organisation, d. h. die Grundlage oder das Prinzip, nach welchem die Vereinigung ihrer Mitglieder erfolgt, ist uns nicht ganz klar.

Die Glieder einer solchen Gemeinschaft scheiden sich in gewöhnliches Volk und die

Duwa, die Angehörigen der Häuptlingsfamilie. Alle diese Häuptlingsfamilien betrachten sich als Zweige eines grossen Adelsgeschlechtes; sie werden vom übrigen Chingpaw-Volke als solche anerkannt und geniessen die entsprechende Achtung. Wenn zwei Chingpaw sich begegnen, soll die erste Frage lauten: Bist Du ein Edler oder Gemeiner (PARKER 1897, 91)? Die Häuptlingsfamilien selbst leiten sich von einem gemeinsamen übernatürlichen Stammvater ab, dem Halbgeiste (*Nat*) WAKYETWA. Sie selbst und das Volk betrachten dieses Herrscherrecht als von höherer göttlicher Natur von dem Geiste verliehen. GEORGE (1892, XVI) scheint die Legende von WAKYETWA auf die, bei allen regierenden Geschlechtern allgemein verbreitete Tendenz hinzuweisen, sobald eine solche Familie zur Herrschaft gelangt, ihre Macht und Würde durch Beilegung übernatürlicher Attribute zu vermehren (Gottesgnadentum). Ähnlich äussert sich SCOTT (1900 I, 403).

Häuptlingsfamilien mit gleichartigen Rechten und Obliegenheiten kommen auch bei einigen den Chingpaw ethnisch nahe stehenden Völkern vor, den Mosso (ROUX 1897, 227), den Sema Naga (GODDEN 1897, 168) und den Manipuri (HODSON 1901, 301). Wir dürfen diese Adelsfamilien als Reste einer früheren Gentil-Organisation betrachten, deren Spuren wir besonders beim gewöhnlichen Volke wiederfinden.

DIE FAMILIEN-ORGANISATION.

Die Häuptlingsfamilie. — Die einzelnen Zweige der grossen Häuptlings- oder *Duwa*-Familien sollen, wie SCOTT (1900 I, 403) erwähnt, keine Familien- oder Sippennamen besitzen, wie die Sippe des gewöhnlichen Volkes, sondern nach lokalen Bezeichnungen unterschieden werden. Uns scheint für die Gliederung der grossen Häuptlingsfamilien und die Benennung ihrer Zweige auch die Stammes-Unterscheidung Bedeutung zu haben. Auf solche Beziehungen weist die Ueberlieferung hin, nach welcher dieselben sagenhaften Stamm-Eltern und deren Nachkommen, von denen sich die Chingpaw-Stämme und ihre Zweige ableiten, auch von den Häuptlingen als Gründer und Stammeltern ihrer eigenen Familie und deren Zweige beansprucht werden; ferner die Tatsache, dass ein Angehöriger eines Stammes, wenn er sich im Gebiet eines Häuptlings mit anderem Stammnamen niederlässt, den eigenen verliert und den des letztern annimmt, und die schon erwähnte Sitte, nach welcher ein Zweig eines Stammes, der von einem *Duwa* aus einem andern Stamm regiert wird, sich zu seinem eigenen Stammesnamen noch den des Häuptlings zulegt. Welcher Art die Beziehungen der *Duwa*-Familien zur Gesamt-Stammeseinteilung sind, konnten wir nicht ermitteln. Eine engere Familien-Organisation innerhalb der grossen Häuptlingsfamilie scheint folgende Sitte zu bezeugen: Wie wir bei Besprechung der Bestattungs-Zeremonien sehen werden, wird die Leiche des Häuptlings längere Zeit, oft mehrere Jahre aufbewahrt. Diese Sitte bezweckt, wie ein *Duwa* NEUFVILLE (1855, 9 u. f.) berichtete, Streitfälle zu vermeiden, die mit entfernt wohnenden Gliedern der Familie des Verstorbenen entstehen könnten, welche es als eine unverzeihliche Beleidigung auffassen würden, wenn man die Leiche begrübe, ohne sie vorher rechtzeitig zu benachrichtigen. Deshalb wird die Beerdigung aufgeschoben, bis Rückantwort von den Verwandten eingetroffen ist. Auch hier kann es sich nicht um die Gesamtfamilie aller Chingpaw-*Duwa* handeln, sondern nur um einen abgegrenzten Teil oder Zweig, dessen Angehörige in bestimmten engeren blutsverwandtschaftlichen Beziehungen stehen.

Das gewöhnliche Volk ist in eine grosse Anzahl Familien oder richtiger Sippen (Gentes)

gegliedert mit bestimmten Familiennamen, ähnlich den „hundert Familien" (*Pik-sing*) im alten China. Träger desselben Namens betrachten sich als Verwandte. Die Sippe als solche scheint wenigstens jetzt keinen räumlichen Verband mit eigenem Wohngebiet zu bilden. Nach George (1892, XVI) können die Angehörigen einer Sippe zerstreut in den Gebieten mehrerer Stämme oder Häuptlingschaften wohnen. Daraus schliesst George mit Recht, dass diese Gentil-Organisation älter sein müsse, als die Stammes-Unterscheidungen, oder wenigstens als die heutige politische Organisation. Wie schon erwähnt, geht beim Wechsel des Wohngebietes der Stammesname verloren. Der Name der Sippe aber wird beibehalten; z. B. wenn ein *Szi-Chumlut*, d. h. ein Angehöriger des Szi-Stammes und Mitglied der Chumlut-Familie sich im Gebiet eines Maran-Häuptlings niederlässt, so wird er ein Maran-Chumlut.

Die Zugehörigkeit einer Sippe erfolgt nach Vaterrecht. Die Kinder, die ehelichen sowohl wie die unehelichen, nehmen den Sippennamen des Vaters an. Adoption soll hie und da vorkommen, doch immer nur innerhalb der Sippe.

Für eine ursprünglich patriarchalische Organisation der Sippe spricht auch die Ableitung von einem mythischen Stammvater.

Wie bei den meisten Völkern mit Gentil-Organisation, finden wir auch bei den Chingpaw die Institution der Blutrache stark ausgebildet. Da aber die Pflicht zur Blutrache bei den Chingpaw wahrscheinlich von der blutsverwandten Sippe auf die politische Gemeinschaft, die Häuptlingschaft übergegangen ist, wird die Blutrache bei Besprechung der allgemeinen Rechtsverhältnisse eingehende Erwähnung finden.

Ob die einzelnen Sippen bestimmte Abzeichen — Totem — besitzen, lässt sich nicht nachweisen; die Sitten und Abstammungs-Sagen einzelner Stämme erinnern an totemistische Gebräuche. So betrachten die Maran und Lashie einen Geist und einen Affen als ihre Stammeltern. Dieses Paar hatte in der ersten Generation drei Nachkommen, einen Bären, einen Regenbogen und einen Häuptling. Anderson (1871, 126) erwähnt einen Schutz- oder Hausgeist des Lahon-Clan und schreibt „Kein Angehöriger eines anderen Clan darf durch die diesem Geiste geweihte Türe eintreten, bevor er ein Friedensopfer gebracht hat". Eine eingehende Untersuchung der geschnitzten Türpfosten und Pfähle, an denen die Opfer-Trophäen aufgehängt werden, und die Muster der Tragtaschen, die, wie bei den Karen, bei den einzelnen Stämmen verschieden sein sollen, wird vielleicht neue Anhaltspunkte zur Klärung dieser Frage liefern.

Die Bedeutung der Sippennamen konnten wir nach den unvollständigen Vokabularien der betreffenden Stämme nicht feststellen.

Die Ehe. — Innerhalb einer Sippe des gewöhnlichen Volkes herrscht Exogamie, wie bei vielen andern mongoloiden Völkern, z. B. im *Khel* der Naga (Davies 1891, 238), in der Familie der Chinesen und der Kalmücken (Spencer 1882, 10) etc. Träger desselben Namens dürfen sich nicht heiraten (George 1892, XVII und Parker 1897, 97). Zwischen den Sippen einiger Stämme bestehen Heiratsverträge (Connubium). Von den Szi-Lepai z.B. berichtet George, folgende Sippen:

Malang	Laban	Thaw Shi
Hpau Hpau-Yan	Mislu	Sin Hang

können Frauen aus der Chumlut-Sippe ehelichen. Diese bezieht ihre Frauen wieder aus anderen bestimmten Sippen, den

Num Taw	Tum Maw	Jang Maw
Lumwa	Hupauvu	Hpu Kawu.

Dem Connubium dieser Stämme entspricht, wenn auch in anderer Form, die Sitte bei den übrigen Chingpaw, nach welcher die Frau aus der Familie der Mutter-Brüder geheiratet werden soll. Da die Mutter einer anderen Gens angehört als der Vater, so gehören auch ihre Brüder und deren Töchter zu dieser anderen Gens und es ist also das Princip der Exogamie konsequent durchgeführt.

Ueber die Sitte, die verlangt, die Frau müsse der Sippe der Mutter angehören, schreibt Mac Gregor (1887, 23): „Besitzt der Mutter-Bruder keine heiratsfähige Tochter, so muss er für seinen Neffen eine Frau aus der Verwandtschaft suchen." Verweigert ein junger Mann dagegen seine Base zu heiraten, so ist er verpflichtet, dem beleidigten Onkel eine Entschädigung zu zahlen. Stirbt nach der Heirat die Frau, so hat deren Mann das Recht, von ihren Eltern (also Onkel und Tante) eine andere Frau zu verlangen. Diese geben ihm eine Tochter oder Verwandte als zweite Gattin (Sandeman, 1882, 263, nach Alaga). Bei den westlichen Chingpaw wird dieser Onkel (Mutter-Bruder) mit demselben Worte benannt, das auch Schwiegervater bedeutet. Auch dies steht im Einklang mit patriarchalischer Organisation und Exogamie; denn bei matriarchalischer Organisation müssten die Mutter-Brüder als „Onkel" bezeichnet werden.

In Beziehung zu dieser Ehesitte und dem Connubium steht wahrscheinlich die Sitte des Levirats, die Verpflichtung des ältesten überlebenden Bruders eines Mannes, nach dessen Tode die Witwe zu heiraten. Die Sitte des Levirates führen die Szi- und Kaori-Lepai auf eine Stammessage zurück, die wir im Anhange wiedergeben. Dem neuen Eheherrn ist es erlaubt, die Witwe seines ältesten Bruders an einen jüngeren Bruder oder einen Verwandten abzutreten. Versäumt dagegen die Familie des verstorbenen Gatten für dessen Witwe zu sorgen, so verfällt sie gegenüber der Sippe der Frau in Schuld, die durch Geld oder Blut gesühnt werden muss (Anderson, 1871, 120).

Die Angehörigen der Häuptlings- oder *Duwa*-Familie dürfen eheliche Verbindungen nur mit Standesgenossen innerhalb der eigenen grossen Familie schliessen. Ueber die engeren Vorschriften, nach welchen die Wahl einer Gattin erfolgt, fehlen Angaben. Die geschilderte Familien-Organisation und die sich aus ihr ergebenden Heiratssitten scheinen bei den Chingpaw des Südens an Bedeutung zu verlieren. So sollen Ehen mit Sklaven vorkommen und Glieder der *Duwa*-Familien Angehörige des gewöhnlichen Volkes heiraten.

Nach George (1892, XVII) und Scott (1900, I, 404) sind bei allen Chingpaw Ehen zwischen folgenden Verwandtschaftsgraden verboten:

Eltern; Gross-Eltern;
Kinder; Enkel-Kinder;
Vater-Schwesterkinder;
Vater-Bruderkinder;
Mutter-Schwesterkinder.

Diese Angaben sind unvollständig, da sie nicht erwähnen, ob und unter welchen Umständen Ehen mit Onkel oder Tante, Neffe oder Nichte, je von Vater- und Mutter-Seite zulässig seien; wahrscheinlich sind auch diese Verwandtschaftsgrade verboten. Das Verbot einer ehelichen Verbindung mit der Mutter-Schwesterkind widerspricht scheinbar der Forderung, in die Familie der Mutter zu heiraten, doch ist es in Wirklichkeit gerade eine Bestätigung der strengen Gentil-Organisation und der allgemeinen Verbreitung des

Connubiums, denn, da das Kind der Vatersippe folgt, so gehören die Nachkommen der Mutterschwester nicht mehr der Sippe der Mutter an, mit welcher die Vatersippe in Connubium steht.

Bevor wir mit der Beschreibung der Eheform beginnen, ist es nötig, die allgemeinen sexuellen Anschauungen zu erwähnen, auf denen die gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter fussen; denn diese stehen, soweit es sich um den natürlichen Geschlechtsverkehr handelt, in weit engerem Verhältnis zur Soziologie — der Familien-Organisation und den Ehesitten — eines Volkes, als zu dessen religiösen oder allgemeinen moralischen Vorstellungen, mit denen sie gewöhnlich behandelt werden.

„Vor der Ehe" schreibt Sladen (1870, 85) „herrscht grosse Freiheit im geschlechtlichen Verkehr." Ein unverheiratetes Mädchen wird nur wenig geachtet, bis es seine Fähigkeit als Gebärerin bewiesen hat. Es gilt daher für ein Mädchen nicht als Schande, Mutter zu sein. Der Besitz unehelicher Kinder ist kein Hindernis für spätere Verheiratung (Anderson, 1871, 123). In vielen Dörfern giebt es eigene kleine Hütten, in die sich die Mädchen mit ihren Liebhabern zurückziehen. Wo solche Hütten fehlen, steht das vorderste Zimmer des Hauses, das Mädchengemach „*N'la*" den jungen Leuten zum freien Verkehr zur Verfügung. Verträgt sich das Liebespaar nicht zusammen, so trennen sie sich; finden sie dauerndes Wohlgefallen, erfolgt Heirat. Niemand hat das Recht, den freien Geschlechtsverkehr zu hindern. Selten wird eine Heirat eingegangen, ohne dass vorher das junge Paar Gelegenheit gehabt hätte, den gegenseitigen Charakter und die physischen Fähigkeiten kennen zu lernen (Sladen, 1870, 185). Hat eine solche freie Verbindung Folgen, so muss die Entbindung im Hause des Mannes stattfinden. In den meisten Fällen erfolgt eine spätere Heirat.

Von den Chingpaw des Hu-kawng-Tales berichtet der Gazetteer (1901, II, I, 247): „Fühlt sich ein Mädchen schwanger, so nennt sie den Namen des Vaters; ist das Paar zu arm, um sogleich zu heiraten, so wird gewartet. Oft gebiert eine Mutter zwei bis drei Kinder vor der Heirat. Diese vorehelichen Kinder werden als Gaben der Geister (*Nat*) angesehen und gelten als legitime." Erfolgt keine Heirat, so muss der junge Vater eine Entschädigung an die Eltern des Mädchens entrichten. Versäumt er dies, so haben die Eltern ein Schuldrecht an ihn. Nach Zahlung der Entschädigung steht es dem Manne frei, das Kind zu sich zu nehmen oder der Mutter zu überlassen. In jedem Falle legitimiert eine spätere Heirat das Kind.

Während der Ehe wird grosse Keuschheit und eheliche Treue beobachtet. Bricht eine Frau die Ehe, so steht dem Gatten das Recht zu, sie und ihren Liebhaber zu töten. Bei Entführung einer verheirateten Frau kann der Gatte Anspruch auf Entschädigung erheben in der Höhe des doppelten Betrages, den er bei der Heirat entrichtete. Nach Anderson ist die ganze Sippe des Verführers für die Bezahlung der Entschädigung haftbar.

Vor dem Abschluss der Ehe muss der Bräutigam die Eltern seiner zukünftigen Frau für den Verlust ihrer Tochter, und damit einer wertvollen Arbeitskraft, entschädigen. Die Höhe des Ersatzpreises richtet sich nach der sozialen Stellung der Brautleute und ist in einem anerkannten Tarif festgestellt. Bei reichen und Häuptlingsfamilien sind diese Ersatzgaben sehr hoch bemessen. Nach Anderson bestehen sie in einer Sklavin, zehn Büffeln, zehn Speeren, zehn Schwertern, zehn Stück Silber im Werte von zirka 28 Rupees, einem eisernen Kochtopf und zwei Anzügen. Aehnlichen wertvollen Entgelt erwähnt auch Bayfield (1837, 224). Ist der Mann nicht imstande, die hohe Summe zu zahlen, so kann er sie abverdienen. Er tritt, wie Jakob des alten Testamentes zu seinem Onkel (Mutter-

Bruder) Laban, für kürzere oder längere Zeit zu den Eltern seiner Braut in ein Abhängigkeitsverhältnis (Neufville, 1855, 8). Bei ausserehelichem Verkehr muss der Liebhaber, wenn das Mädchen während der Schwangerschaft stirbt, ihren Eltern den vollen Ersatzpreis entrichten. Kann er ihn nicht beschaffen, so darf er als eine Art Schuldsklave zurückgehalten werden (Anderson, 1871, 123).

Ueber das Heiratsalter fehlen Angaben, doch scheinen Kinderheiraten, eheliche Verbindung vor Eintritt der vollen Geschlechtsreife, nicht vorzukommen. George (1892, XIII) berichtet, dass wenn beim gewöhnlichen Volke hie und da junge Mädchen im Alter von 10—12 Jahren entführt werden, die Heirat aufgeschoben wird, bis das Alter der Geschlechtsreife erreicht ist.

Der Hausverband.

Das neu verheiratete Paar lässt sich im Dorfe des Mannes nieder. Es tritt gewöhnlich in den elterlichen Haus- oder Familienverband ein. Ein Hausverband umfasst in der Regel drei Generationen, die zusammen in demselben Hause wohnen. Diese grossen Familienhäuser, deren Bauart wir später beschreiben werden, bieten nach Nisbet (1901, 439) und Bayfield (1873, 197) Raum für 20 bis 40 Personen. Der Hausverband als Ganzes hat Anteil am gemeinsamen Grundbesitz der Häuptlingschaft. Er bildet die wirtschaftliche Einheit dieser letztern. Innerhalb des Hausverbandes besteht eine feste Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen. Jedem Geschlecht sind bestimmte Verrichtungen zugewiesen. Die männlichen und weiblichen Glieder essen getrennt (Anderson 1876, 137). Ueber die innere Organisation des Hausverbandes fehlen alle direkten Angaben. Einigen Aufschluss über die gegenseitige Stellung der Glieder des Verbandes bieten die Verwandtschafts-Bezeichnungen.

Die Verwandtschafts-Bezeichnungen.

Leider giebt keine der vorliegenden Grammatiken eine vollständige Nomenklatur der Verwandtschafts-Bezeichnungen. Die folgenden Namen mussten aus mehreren Vokabularien zusammengestellt werden und leiden daher unter dem Nachteil verschiedener Transkription der Chingpaw-Worte. Benützt wurden die Grammatiken und Vokabularien von Hodgson (1849), Robinson (1849), Needham (1889) für die westlichen Chingpaw und diejenigen von Anderson (1876), Cushing (1880), Symington (1883), Herz (1895), Scott (1900) für die Chingpaw des Ostens von der burmanischen Seite. Die den Namen beigefügten Buchstaben „W" und „O" zeigen an, ob die betr. Bezeichnung dem Dialekt der westlichen oder östlichen Chingpaw entnommen ist.

Grossvater: *chi* (w) *aji* (o).
Grossmutter: *dui* (w) *awe* (o).
Vater: *wa* (w) *wa*, *awa*, *găwa*, *kawa* (o).
Mutter: *nu* (w & o) *ănu*, *kănu*, *ganu*, *gnoo* (o).
Onkel: Vaters ältester Bruder *wă'di* (w) *wadi* (o).
„ jüngerer „ *wa'doi* (w) *wadwe* (o).
Mutters ältester „ *chă* (w)
„ jüngerer „ *chăyut* (w) *ătsa* (o). ?

Tante: Vaters Schwester *moi* (w) *amwe* (o) (wahrscheinlich jüngere Schwester).
Mutters älteste Schwester ? (w) *nutung* (o).
„ jüngere „ *nudoi* (w) *nutwe* (o).
Kind: (allgemein) *mang* (w) *ma kăsha* (o).
Sohn: *la'sha mang* und *la sha sha* (w) *la kăsha* und *lasha* (o).
Tochter: *num'sha mang* (w) *num'sha sha* (o) *num kăsha* (o) *shiyisha* (o) *siri* od. *siwi mang* (w).
Bruder: älterer *la'sha phu* (w) *kă hpu* (o).
jüngerer *la'sha nau* (w) *kă nau* (o).
Schwester: ältere *num'sha phu* (w) *ăna kăna* (o).
jüngere „ „ *nau* (w) *kă nau* (o).
Neffe: (wahrscheinlich Kinder des Mutter-Bruders, da auch Schwiegersohn) *khri* (o).
Nichte: „ „ „ „ „ „ „ *khri* (o).
Vetter: gleich Bruder und Schwester.
Enkel: (allgemein) *shu* (w).
(männlich) *si'dang shu* (w).
Enkelin: *si'ri shu* (w).
Schwiegervater: *cha* (w) *tsa kasa* (o) *saba* (o) (wahrscheinlich Vater der Frau).
Schwiegermutter: *ni* (w) *kă ni* (o) *niba* (o).
Schwiegersohn: *kri* (w).
Schwiegertochter: *nam* (w).
Schwager: *khau* (w).
Schwägerin: *nam* (w).
Stiefvater: *wa'doi* (w).
Stiefmutter: *nu'doi* (w).

Die Chingpaw-Sprache besitzt also Verwandtschafts-Bezeichnungen mit besonders einfachen Wortstämmen für:

Grossvater: *chi.*
Grossmutter: *dui.*
Vater: *wa.*
Mutter: *nu.*
Mutter-Bruder (auch Schwiegervater): *cha.*
Vater-Schwester: *moi.*
Kind: *mang.*
Ältere Geschwister (auch Vetter oder Base): *phu.*
Jüngere Geschwister „ „ „ „ *nau.*
Neffe oder Nichte (auch Schwiegersohn): *khri.*
Enkel: *shu.*
Schwiegermutter: *ni.*
Schwiegertochter und Schwägerin: *nam.*
Schwager: *khau.*

Die übrigen Bezeichnungen werden durch Beifügung beschreibender Worte oder eines Präfixes gewonnen, welche das Geschlecht, das relative Alter oder die näheren Verwandtschafts-Bezeichnungen angeben. Z. B. werden vermittelst der Eigenschafts-Wörter *la'sha* (w) oder *la* (o) gleich männlich, und *num'sha* (w) oder *num* (o) weiblich folgende Bezeichnungen gebildet:

Sohn: *la'sha mang* (männlich Kind).

Tochter: *num'sha mang* (weiblich Kind).

Jüngerer Bruder: *la'sha nau* (männlich jüngeres Geschwister).

Jüngere Schwester: *num'sha nau* (weiblich jüngeres Geschwister).

Die Benennungen der Geschwister der Eltern (Onkel und Tante) werden, wenn sie dem gleichen Geschlechte angehören wie diese (also Vater-Bruder, Mutter-Schwester) durch Zusammensetzungen mit dem Wurzelworte *wa* = Vater und *nu* = Mutter gebildet, also:

Onkel (Vaters jüngerer Bruder) *wa'doi* oder *wadwe.*

Tante (Mutters jüngere Schwester) *nu'doi* oder *nudwe.*

Leider gelang es uns nicht, die andern, aus mehreren Wurzelwörtern zusammengesetzten Verwandtschafts-Bezeichnungen wörtlich zu übersetzen, wie

si'dang shu = Enkel,
si'ri shu = Enkelin u. s. w.

Obgleich diese Zusammenstellung der Verwandtschafts-Bezeichnungen nur unvollständig ist, giebt sie uns doch Bestätigung der schon erwähnten Familien-Organisation und neue Aufklärung über das Verwandtschaftssystem der Chingpaw.

Für die Namen derjenigen Verwandten, die einem andern Familienverbande und auch einer andern Sippe angehören (vergl. Familien-Organisation, Seite 25) bedienen sich die Chingpaw eigener Wurzelworte:

chat Onkel (Mutter-Bruder).
moi Tante (Vater-Schwester).
khri Neffe und Nichte.

Dagegen finden wir die Namen der, derselben Generation und demselben Geschlecht angehörenden Verwandten, wenn sie im gleichen Haus- oder Familienverband leben, mit denselben Wurzelworten gebildet:

I.

wa	Vater.
wa'di	älterer Vater-Bruder (Onkel).
wa'dwe	jüngerer „ „ „
nu	Mutter.
nu'dung	ältere Schwester der Mutter (Tante).
nu dwe	jüngere „ „ „ „

II.

phu	älteres Geschwister (auch Base oder Vetter).
la'sha phu	älterer Bruder.
num'sha phu	ältere Schwester.
nau	jüngeres Geschwister (Base oder Vetter).
la'sha nau	jüngerer Bruder.
num'sha nau	jüngere Schwester.

Diese Benennungsmethode nach Generationen lässt sich nicht weiter verfolgen, da bei den Namen der anderen Verwandtschaftsgrade, Grosseltern, Enkeln, Neffen und Nichten etc.

nicht angegeben wird, ob sich die betr. Benennungen auf Verwandte der Vater- oder Mutter-Linie oder auf beide beziehen. Die wenigen Angaben lehren jedoch, dass die Verwandtschafts-Nomenklatur der Chingpaw nach der klassifikatorischen Methode erfolgt, der sich die meisten turanischen Völker bedienen. Auch das Fehlen einer eigenen Bezeichnung (Wurzelwort) für Bruder und Schwester, sowie das Vorkommen eigener Wurzelworte für älteres und jüngeres Geschwister ist charakteristisch für das turanische Verwandtschafts-System (MORGAN 1871, 389).

Die männlichen und weiblichen Glieder einer Familie scheinen keine besondere Benennung der einzelnen Verwandtschaftsgrade zu besitzen, wie z. B. die Burmanen.

Wiederholt mag hier werden, dass die Bezeichnung „*cha*" entsprechend der Sitte, die Tochter des Mutter-Bruders zu ehelichen, sowohl Onkel von Mutterseite als auch Schwiegervater bedeutet und *khri* Schwiegersohn und Neffe. Die Uebereinstimmung des Namens des jüngeren Bruders des Vaters mit dem des Stiefvaters, beide heissen *wa'doi*, bringt uns das Levirat in Erinnerung. Auf die Sitte, nach welcher beim Tode der Frau deren Vater (Onkel mütterlicherseits) dem Witwer eine andere Tochter zur Frau geben muss, weist die gleiche Bezeichnung *nu'doi* für Stiefmutter und Tante (jüngere Schwester der Mutter) hin.

Eigennamen. — Schon aus den Verwandtschafts-Bezeichnungen ist die grosse Bedeutung ersichtlicht, die dem relativen Alter der Angehörigen eines Verwandtschaftsgrades beigelegt wird, d. h. die eigenen Namen (Wortstämme) für älteres und jüngeres Geschwister, für älteren und jüngeren Onkel, Tante etc. Noch ausgesprochener finden wir diese Unterscheiding des relativen Alters im Namen der Kinder. Alle Chingpaw-Stämme besitzen bestimmte Personen- oder Rufnamen, die in jeder Familie den Kindern nach der Reihenfolge ihrer Geburt beigelegt werden. So heisst nach Angaben von GEORGE (1892, XIV) für die östlichen Stämme, von NEEDHAM (1895, 111) und MAC GREGOR (1894, 175) für die westlichen Stämme:

	(o)	(w)
der erste Sohn	*'N Kam*	*Gam*
„ zweite „	*'N Nawng*	*Nong*
„ dritte „	*'N La*	*La*
„ vierte „	*'N Tu*	*Du*
„ fünfte „	*'N Tan*	*Tang*
„ sechste „	*'N Yaw*	*Yong*
„ siebente „	*'N Hka*	*Kha*
„ achte „	*'N Hkying*	
die erste Tochter	*'N Kaw*	*Ka*
„ zweite „	*'N Lu*	*Lu*
„ dritte „	*'N Roi*	*Roi*
„ vierte „	*'N Htu*	*Thu*
„ fünfte „	*'N Kai*	*Kai*
„ sechste „	*'N Kha*	*Kha*
„ siebente „	*'N Pri*	*M'pri*
„ achte „	*'N Yun*	
etc.	etc.	

An Stelle des Präfixes „'*N*" kann auch „*Ma*" gesetzt werden. Ausserdem wird das Präfix „*La*" hie und da dem Namen männlicher Kinder vorangestellt. Neben diesen gebräuchlichen Namen giebt GEORGE noch eine grosse Zahl ähnlicher Bezeichnungen an, die in derselben Reihenfolge angewendet werden. Den Namen der Kinder aus Häuptlingsfamilien werden besonders ehrende Präfixe vorgesetzt, wie „*Sau*" oder „*Ja*" (golden), also der älteste Sohn eines *Duwa* heisst „*Sau kam*", oder der dritte „*Jala*".

Diese (Personen-)Eigennamen werden hinter dem Familiennamen angewendet. Der älteste Sohn einer Chumlut-Familie wird demnach „*Chumlut Kam*" genannt.

Nach HERZ (1895, 37/38) setzt man bei der Anrede irgend eines jungen Verwandten oder Freundes beiderlei Geschlechtes dem betreffenden Namen das Präfix „*ma*" vor. Ältere Freunde oder Fremde, denen man Achtung erweisen will, werden mit „*aji*" (Grossvater) oder „*Selang*" (Ältester) angeredet. Gewöhnliche Freunde werden „*Khau*" (Schwager) genannt. Für ältere Frauen gilt die Benennung „*Awa*" (Grossmutter), für jüngere weibliche Personen „*Khri*" (Nichte).

DIE ERBFOLGE.

Als Schluss der Besprechung der Familien-Organisation sei noch kurz die Erbfolge erwähnt. Gleich wie die Sippen-Zugehörigkeit, erfolgt auch die Erbfolge in der Vaterlinie und zwar ist sowohl bei Häuptlingen wie beim gewöhnlichen Volke der jüngste Sohn Haupterbe (ANDERSON 1871, 132; GEORGE 1892, XXIII; PARKER 1897, 94). Er ist Nachfolger in der Häuptlingswürde und übernimmt nach dem Tode des Vaters das Familienhaus und den Anspruch an das Land des Familienverbandes. Dem ältesten Sohne scheint ein Teil der beweglichen Habe und der Haustiere zuzukommen. Stirbt ein *Duwa* kinderlos, so folgt ihm sein Bruder, nach BIGANDET (1866) der jüngste, oder ein sonstiger Verwandter in Würde und Recht. Sind keine männlichen Nachkommen da, so geht der persönliche Besitz, sowie der Anspruch an die Nutzniessung des Dorflandes auf die Frau über. Etwas abweichend scheinen die Erbsitten der Chingpaw von Ober-Assam zu sein. Nach WADDELL und NEUFVILLE sind gleichfalls die ältesten und jüngsten Söhne die einzigen Erben, doch geht der Grundbesitz auf den ältesten über, während der jüngste die Mobilien erhält.

Der nicht erbberechtigte, ältere Sohn eines *Duwa* vereinigt sich meist mit Freunden, die sich in ähnlicher Lage befinden, wandert aus und gründet mit seinen Gefährten eine neue Siedlung. Diese Folge-Erscheinung des Erbrechts trägt wahrscheinlich viel zur systematischen Ausbreitung der Chingpaw bei, die wir oben eingehend erwähnten. Auch die Verteilung der Angehörigen einer Sippe über mehrere Häuptlingsschaften darf vielleicht mit dieser Sitte in Zusammenhang gebracht werden. Ähnliche erbrechtliche Institutionen mit gleicher Wirkung — starke Ausbreitung des Stammes — finden wir nach DAVIES (1891, 46 u. f.) bei den verwandten Sema-Naga.

6. Kapitel.

DIE POLITISCHE ORGANISATION.

V.

Die Häuptlingsschaft oder Dorfschaft. — Bei Besprechung der Familien-Organisation haben wir die *Duwa* oder Häuptlingsfamilien kennen gelernt, und gesehen wie der Gesammtheit des gewöhnlichen Chingpaw-Volkes die aristokratische Gruppe der *Duwa*-Familien gegenüber steht. Ausser dem Namen *Duwa* finden wir für die Häuptlinge noch die Bezeichnungen *Sawbwa* und *Gam*. *Sawbwa* werden die Häuptlinge der östlichen Chingpaw von den meisten europäischen Reisenden, wahrscheinlich nach dem Vorbilde der Burmanen genannt. *Sawbwa* ist das Shan-Wort für Herrscher oder Fürst und bezeichnet einen viel grösseren Machtbereich als er den Chingpaw-*Duwa* zukommt.

Schon die ersten Berichte von Neufville und Wilcox über die Chingpaw von Ober-Assam nennen die Häuptlinge *Gams* oder *Gaums*. Dalton (1872, 60) und Mackenzie (1884, 62) schreiben „*Gam*" sei die Bezeichnung für den ältesten Zweig einer Familie, der zweite, jüngere Zweig der Familie heisst *Nong*, der dritte *La* (bei Dalton wird irrtümlich die vierte Linie „*Tu*" an Stelle der dritten „*La*" geschrieben). Nach diesem würden also die Namen der Söhne nach der Reihenfolge der Geburt auf die von ihnen gegründeten Zweige der Vaterfamilie übertragen. Diese Sitte, die uns von den östlichen Chingpaw nicht bekannt ist, hängt vielleicht mit der Einwanderung der Chingpaw in Ober-Assam am Ende des 18. Jahrhunderts zusammen, so dass die Häuptlinge als Abkömmlinge nur einer oder weniger *Duwa*-Familien, welche den Einbruch in Assam leiteten, zu betrachten wären. Gegen diese Ansicht spricht freilich der Umstand, dass die Assamesen auch die Häuptlinge anderer Bergvölker, wie die der Abor, *Gam* nennen (Waddell 1901, 15). Die Bezeichnung *Gam* wird von einigen Autoren im Sinne von Clan, von anderen im Sinne von Häuptlingsschaft angewendet. Logan und Bastian sprechen von den 12 „*Gaums*" oder Häuptlingsschaften, in die das Chingpaw-Volk zerfallen soll.

Wie schon erwähnt, umfasst das Gebiet eines *Duwa* nur eine oder wenige Dorfschaften. Das gewöhnliche Volk einer solchen Häuptlingsschaft wird „*Kumsa*" genannt (George 1892, XVI).

Obgleich die *Duwa*-Würde erblich ist, hängt die Grösse des Einflusses doch von der persönlichen Tüchtigkeit ihres jeweiligen Trägers ab. Einzelne Befugnisse und Rechte weisen auf frühere grössere Herrschermacht hin. So besitzt der *Duwa* nach George (1892, XXI, XXII) gleich den Häuptlingen der Chin (Carey 1896, 200) theoretisch das alleinige Eigentumsrecht an dem Gesamt-Grund und -Boden seines Gebietes. In Wirklichkeit zwar betrachten sich alle Hausverbände der Häuptlingsschaft als Kollektiv-Eigentümer des Landes. Persönlicher Landbesitz fehlt. Niemand kann vom *Duwa* vom gemeinsamen Grund und Boden vertrieben werden. Fremde dürfen immerhin nicht ohne die Erlaubnis des *Duwa* an der Nutzniessung des Landes teilnehmen. Das Hoheitsrecht des *Duwa* sowohl an das Kulturland, wie auch an die Minen und die Wälder des politischen Gebietes bezeugen die Dienste und die Abgaben, zu welchen das gewöhnliche Volk verpflichtet ist. Jede Haushaltung muss jährlich an den *Duwa* 1 bis 2 Körbe Reis entrichten (Anderson 1876, 128; Williams 1863, 91); ferner kann er von jedem geschlachteten Tier, Schwein, Büffel etc.,

von jedem in seinem Gebiete erlegten Wild ein bestimmtes Stück Fleisch beanspruchen. Führt ein Handelsweg durch das Gebiet, so erhält der *Duwa* die dem Reisenden auferlegten Durchzugsgebühren. Nach Warry (Gazetteer II, 288) beansprucht der *Kansi-Duwa* das Hoheitsrecht über alle Jadeit-Minen seines Gebietes, die nur mit seiner Erlaubnis betrieben werden dürfen. Auch bestimmten Chingpaw-Familien scheint ein gewisses Nutzungsrecht an den Jadeit-Minen zuzukommen. Warry schreibt nämlich bei seiner Schilderung der Eröffnung einer Mine, dass der *Duwa* keinem Chingpaw, der den gleichen Familiennamen führe wie der Eröffner, einen Anteil an der Mine versagen könne, auch wenn dieser noch so entfernt lebe. Thomson erzählt in seinem Bericht über die Gummi-Wälder von Ober-Burma (Gazetteer II, II, 329 u. f.), dass die Chingpaw-Häuptlinge an der Assam-Grenze für den in ihrem Gebiete gesammelten Gummi, oder für den Transport von Gummi durch ihren Staat, eine Abgabe verlangen. Während der wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten müssen die Dorfgenossen gegen Speisung je einen Tag auf den Feldern des *Duwa* arbeiten (George 1892, XXI). Bei der Verheiratung ist es Sitte, dem *Duwa* Geschenke zu machen.

Ähnlich den Häuptlingen der Manipuri (Hodson 1901, 303) geniesst der *Duwa* ein gewisses religiöses Ansehen. Wie jene darf nur er allein bestimmten Geistern (*Nat*) opfern. Bei einigen Festen handelt er als Vertreter der Gesamtheit (Scott 1900, I, 415), wie bei der jährlichen Feier des grossen Erdgeistes und dem alle 4 bis 5 Jahre wiederkehrenden „*Manau*"-Feste (George 1892, XXII). Jeder Dörfler ist verpflichtet, dem *Duwa* zu helfen und die geforderten Opfer darzubieten.

Die Regelung der äusseren Beziehungen der Dorfschaft liegt in der Hand des Häuptlings; er leitet die Raub- und Strafzüge, sowie die Handelsunternehmungen; er schliesst Bündnisse und Verträge (Sladen 1870, 177). Seine Macht wird jedoch durch die zwei bis drei Beiräte, die „*Salang*" oder „*Pawmanig*", beschränkt, die er aus den Dorf-Ältesten zu wählen hat (George 1892, XXI). Nach Anderson (1871, 132) ist auch die *Salang*-Würde bei den Chingpaw erblich. Alle äussern und innern Angelegenheiten der Dorfschaft muss der *Duwa* mit den *Salang* beraten. Ist er unbedeutend oder sehr jung, so erlangen seine Räte den Haupteinfluss, und seine Macht beschränkt sich auf die Vollziehung ihrer Beschlüsse. Die Rechtsprechung scheint allgemein in den Händen der „*Salang*" zu liegen. Ihren Verfügungen wird mit Ehrfurcht nachgekommen; denn da sie in der Regel die grosse Mehrheit des Volkes hinter sich haben, sind sie im Stande ihren Befehlen mit Gewalt Achtung zu verschaffen.

Die Würde eines „*Salang*" wird als Ehrenstellung betrachtet und ist dem entsprechend ohne Besoldung.

Schon durch die einflussreiche Stellung der „*Salang*" wurde die aristokratische Organisation der Chingpaw-Häuptlingsschaft beeinträchtigt und die politische Macht zu Gunsten des gewöhnlichen Volkes verschoben. Bei einer grossen Zahl von Dorfschaften, namentlich zwischen dem Mali Kha und 'NMai Kha ist in neuester Zeit die Demokratisierung noch weiter fortgeschritten. Wie Walker und Eliott (1892, 163, 165) berichten, brach in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen Dörfern eine Revolution gegen die *Duwa* aus. Die Abgaben und Frohndienste wurden als drückend empfunden; man vertrieb die erblichen Häuptlinge und setzte an ihre Stelle einen vom Volk gewählten Dorfrat, *Salang*. Viele *Duwa* sollen nach Fenton (bei Scott 1900, I, 414) ihr Leben gerettet haben, indem sie auf ihre Hoheitsrechte Verzicht leisteten und sich mit dem einfachen Ehrentitel „*Akyia*" begnügten. Diese demokratisch regierten Dörfer werden „*Kumlao*" d. h. Rebellen-Dörfer

genannt. Die politische Umwälzung vollzog sich nach Scott (1900, 370) vor allem in solchen Dorfschaften, die aus Angehörigen verschiedener Stämme: Marip, Maran, Lepai, zusammengesetzt waren, denen gegenüber den Dörfern mit ethnisch gleichartigen Bewohnern sowohl die innere Einheit, wie auch die altgewohnten Beziehungen zur regierenden *Duwa*-Familie fehlten. In Gebieten mit vorwiegender „*Kumlao*"-Organisation sollen anarchieartige Zustände herrschen; denn diesen kleinen Dorf-Republiken fehlte die alte autoritative Macht, die neue politische Organisation konnte sich noch nicht derart befestigen, um für die Mitglieder zur zwingenden Sitte zu werden.

Stämme mit demokratischer Verfassung neben solchen mit erblichen Häuptlingen finden wir auch bei den Naga (Godden 1897, 171). Die Hoheitsrechte der Häuptlinge der Sema-Naga stimmen ganz mit denen der Chingpaw-Duwa überein (Davies 1891, 246 u. f.).

Das Junggesellenhaus.

Weitere gesellschaftliche Verbände ausser der politischen Einheit, der Häuptlingsschaft, der Sippe und ihrer Unterabteilungen, dem Hausverband, scheinen die Chingpaw nicht zu besitzen. Einige wenige Notizen weisen auf das Vorhandensein von Junggesellenhäusern hin, die wir in so grosser Zahl bei den umwohnenden Völkern Naga, Garo etc. im Westen, den Moi und Kha im Osten verbreitet finden. Doch scheint die Bedeutung dieser Chingpaw-Junggesellenhäuser „*Dun ta*", die ich schon bei Besprechung der sexuellen Vorstellungen erwähnte, nicht ganz dem „*Morang*" der Naga zu entsprechen. George (1891, XVIII) berichtet, in den Dörfern des Nordens finden sich immer zwei bis drei Junggesellenhäuser, „Bachelors huts", in welchen junge Männer und Mädchen zusammenleben. Ähnlich äussert sich Williams (1865, 80). Er schreibt: Die jungen Männer und Weiber jedes Dorfes schlafen in einem gemeinsamen Hause, in dessen Mitte eine Feuerstelle die Geschlechter scheidet. Ueber die Organisation der Junggesellenhäuser fehlen alle Angaben. Sie scheinen auch nicht überall verbreitet zu sein. Der Umstand, dass in den Dörfern immer mehrere solcher Junggesellenhütten vorkommen, lässt vermuten, dass sie im Zusammenhang mit der Sippen-Organisation stehen, wie es z. B. bei den Naga der Fall ist, bei denen nach Peal jeder *Khel*[1]) oder Clan, sein eigenes Junggesellenhaus besitzt.

Die Sklaven.

Neben der *Duwa*-Familie und dem gewöhnlichen Volk giebt es noch ein drittes soziales Element in der Chingpaw-Dorfschaft, die Unfreien und Sklaven, auf deren grosse Zahl wir schon früher hinwiesen. Nach Gray (1894, 224) und Alaga (bei Sandeman 1882, 204) müssen besonders im Norden die Sklaven sehr zahlreich sein. Wohlhabende Chingpaw sollen 3 bis 4 besitzen, Häuptlinge 10 bis 50 (Neufville 1855, 8; Logan 1858, 97 Anderson 1871, 132).

Je nach der Art der Erwerbung können verschiedene Arten Unfreie unterschieden werden. Erstens die auf den Raubzügen gefangenen Leute, zweitens solche, die sich freiwillig in Abhängigkeit begeben haben, drittens Familienglieder, die von ihren Verwandten

[1]) Durch Hecken oder Mauern abgetrennte Quartiere einer Naga-Siedlung, die von Abkömmlingen gemeinsamer Vorfahren bewohnt werden.

verkauft wurden. Die meisten Sklaven sollen nach ANDERSON (1871, 292) aus Assam stammen, wo sie in ihrer Jugend geraubt wurden. Sie haben gewöhnlich ihre Muttersprache verlernt. Mit Vorliebe werden Kinder geraubt, besonders Mädchen, die bei der Verheiratung des Besitzers den Eltern der Braut als Ersatz gegeben werden. ANDERSON schätzt den Verkaufspreis eines Mädchens auf 40 Rupien. Männer sollen selten mehr als 20 bis 30 Rupien gelten. Arme Chingpaw treten oft infolge von Not zeitweilig oder lebenslänglich in eine Art Leibeigenen-Verhältnis. Andere gehen ein solches Verhältnis zum Vater ihrer Braut ein, um den für die Tochter geforderten Ersatzpreis abzudienen. GEORGE (1892, XXIX) berichtet, dass die Glieder eines Haushaltes, die aus irgend welchen Gründen lästig fallen, als Sklaven verkauft werden.

In allen Fällen ist das Los dieser Unfreien günstig. Sie werden gut behandelt und in den Familienverband aufgenommen; sie essen und schlafen gemeinsam mit den Familienangehörigen und verrichten dieselben häuslichen und landwirtschaftlichen Arbeiten. Für einen Fremden ist nach GRAY (1894, 224) die niedere soziale Stellung nicht erkennbar. Die Sklaven können jederzeit von ihren Verwandten befreit werden, sei es durch Kauf oder auf die einfachere Weise, indem man einen Familiengenossen des Besitzers gefangen nimmt und gegen den eigenen in Sklaverei geratenen Verwandten austauscht.

Ein Sklave wird häufig mit einem freien Chingpaw-Mädchen verheiratet, doch bleiben die Nachkommen einer solchen Ehe theoretisch unfrei, sie werden aber von ihrem Herrn als Glieder der eigenen Familie betrachtet (ANDERSON 1871, 132). Freien Männern ist es gestattet, eine Sklavin zu ehelichen, nur dürfen sie dieselbe nicht direkt dem Besitzer abkaufen, da dies nachteiligen Einfluss auf die soziale Stellung der Nachkommen hätte. Beabsichtigt ein freier Mann eine Sklavin zur Frau zu nehmen, so betrachtet er deren Besitzer als Schwiegervater und macht ihm Geschenke, wie wenn das Mädchen dessen wirkliche Tochter wäre. Die Kinder einer solchen Ehe nehmen die gesellschaftliche Stellung des Vaters an (GEORGE 1892, XXIX). Wir sehen hier die scharfe Unterscheidung zwischen den Entschädigungs-Geschenken, die an die Eltern der Braut entrichtet werden und dem Kauf einer Sklavin. In diesem Falle darf also nicht von einer Kaufehe schlechthin gesprochen werden und der Abschluss einer solchen Ersatz- (Vertrags-)Ehe irgend einem andern Kaufgeschäft gleichgestellt werden.

Geschlechtlicher Verkehr zwischen Herrn und Sklaven soll nicht vorkommen.

Weit ungünstiger ist die Lage gefangener persönlicher Feinde. Wenn man sie nicht sogleich nach entfernten Gegenden verkauft, werden sie oft jahrelang in einem Bambuskäfig gefangen gehalten.

DIE RECHTSVERHÄLTNISSE.

Der Rechtsanschauung der Chingpaw liegt das Prinzip der Wiedervergeltung, der Rache, zu Grunde. Dem entsprechend fehlen sowohl ein allgemein anerkanntes Strafrecht, als eigene richterliche Behörden. Wie schon erwähnt, werden Streitfälle innerhalb des eigenen Dorfes vor die „*Salang*", seltener vor den *Duwa* gebracht. Als höchste Strafe können sie Ausstossung aus der Dorfgenossenschaft verhängen. In letzter Instanz bleibt aber jeder sein eigener Richter und Rächer.

Zur Ermittelung der Schuld oder Unschuld eines Beklagten werden Gottesurteile, Ordale, angewendet. GEORGE (1892, XXVI) schildert folgende Methode als am gebräuch-

lichsten bei kleinen Streitfällen: „Kläger und Angeklagte haben einem Unparteiischen ein gewisses Pfand zu übergeben, dessen Wert je nach Bedeutung des Streitfalles schwankt. Der Unparteiische wickelt Reis in ein Bananenblatt ein und kocht es. Wird der Reis gleichmässig durchgekocht, durch und durch weich, so ist die Unschuld des Angeklagten festgestellt und er erhält das Pfand, bleibt der Reis ungleichmässig durchgekocht, so gilt das als Schuldbeweis und der Einsatz wird dem Kläger zugesprochen." Bei grösseren Streitfällen z. B. zwischen einem *Duwa* und einem einflussreichen Dorfgenossen, erreicht das eingesetzte Pfand grossen Wert, mehrere Büffel, Sklaven, Gewehre etc. In diesen Fällen wird zur Ermittlung des Schuldigen, unter Beihilfe des Schamanen, „*Tumsa*", nach bestimmtem mystischen Ritus die Probe mit kochendem Wasser angewendet. Der „Schamane" wird auch in anderen Fällen zur Feststellung einer Schuld konsultiert.

Viele Verbrechen werden durch Entrichtung eines Sühnegeldes an die geschädigte Partei getilgt. Es giebt eine anerkannte Skala von Blutgeld (Scott 1900, I, 415). Ist z. B. ein *Duwa* getötet worden, so wird die Übertragung der Hälfte des Landes des Dorfes, aus dem der Beleidiger stammt, nebst vielen Sklaven und Gewehren an den geschädigten Teil zum Ausgleich nötig. Handelt es sich um einen Mann aus dem gewöhnlichen Volke, so ist die Entschädigung entsprechend kleiner, 8 bis 10 Büffel, Sklaven, Kleider etc. Für Verbrechen oder Vergehen eines Einzelnen ist seine ganze Familie oder, wenn es sich um ein Verbrechen gegenüber den Angehörigen eines andern Dorfes handelt, die ganze Dorfschaft haftbar. Sie muss das Sühnegeld aufbringen. Die Entschädigungssumme wird unter die Familienglieder, bezw. Dorfgenossen verteilt (George 1892, XXII). Konnte ein Streitfall auf diese friedliche Weise ausgeglichen werden, so wird nach Williams (1863, 109) als Bestätigung der erfolgten Sühne der bestraften Partei ein Stück Bambus mit bestimmten Einkerbungen übergeben. Erfolgt keine friedliche Verständigung, so verfällt die Familie oder Dorfschaft des Übeltäters in Blutschuld, d. h. es entsteht eine Schuldforderung an den beleidigenden Teil. Zur Blutrache sind alle Familien- oder Dorfgenossen verpflichtet; sie haben der Aufforderung zum Rachezug Folge zu leisten. Kann die Vollziehung der Rache nicht sogleich erfolgen, so werden zur Fixierung der Schuldforderung in einen Bambus Einkerbungen gemacht (Scott 1900, I, 416). Oft wird auf diese Weise die Pflicht zur Sühnung einer Schuld von Generation auf Generation überliefert und die Blutrache erst nach Jahrzehnten vollzogen. Williams (1863, 91) schreibt von den östlichen Chingpaw: „Diese Leute vergessen nie eine Beleidigung. Der sterbende Vater übermacht dem Sohne die Pflicht, an ihm begangene Beleidigungen oder Raub zu rächen. Jedes Volk ist immer in Furcht vor der Rache irgend eines andern, und jeder *Duwa* hat alte Streitigkeiten mit den benachbarten auszutragen."

Die eigentümliche Auffassung einer solchen Blutschuld charakterisiert am besten folgendes Beispiel. George (1892, XXIII) berichtet: „Im Jahre 1891 überfiel der Chingpaw-*Duwa* von Kasaukou, östlich von Bhamo, friedliche chinesische Händler, die von Bhamo nach ihrer Heimat reisten. Zwei Chinesen wurden erschossen. Ein sichtbarer Grund für diesen plötzlichen, feindlichen Überfall war nicht vorhanden, da die Chingpaw-Häuptlingsschaften des betreffenden Gebietes schon lange in Frieden lebten. Nach Gefangennahme des schuldigen *Duwa* ergab sich aus dem Verhör, dass im Jahre 1868, als Sladen seine Expedition nach Momein unternahm, der Vater des *Duwa* von Kasaukou, der die Unternehmung Sladens unterstützte, diesen nach Bhamo begleitete und dort (wahrscheinlich eines natürlichen Todes) starb. Infolge dessen wurde gegen die Stadt Bhamo eine Blut-

schuld erklärt, die Rache aber aufgeschoben, bis sich 23 Jahre später der jetzige *Duwa* plötzlich entschloss, die Sühnung zu vollziehen." Aus diesem Falle ist ersichtlich, dass die Gesamtheit von Bhamo als Schuldner betrachtet wurde und somit Jedermann, der zu Bhamo in irgend welcher Beziehung stand, für das vermeintliche Verbrechen verantwortlich gemacht werden konnte.

Nicht nur Menschen, sondern auch unbelebte Dinge können der Rache verfallen. Ertrinkt z. B. ein Verwandter beim Überschreiten eines Flusses, so erscheint, nach Williams (1863, 92) einmal im Jahre der Rächer an der betreffenden Stelle, füllt Bambus-Geschirre mit Wasser und durchschneidet sie mit dem Schwert, als wenn sie lebende Feinde wären.

Das vorliegende Material gestattet leider nicht, Rache, Recht und Pflicht der beiden sozialen Hauptgruppen, der Sippe und Häuptlingsschaft auseinander zu halten und festzustellen, in was für Streitfällen die Verwandtschaft des Geschädigten, und in welchen die Dorfgenossen zur Blutrache verpflichtet sind. Da die komplizierte Gentil-Organisation der Chingpaw noch nie eingehend an Ort und Stelle untersucht wurde, ist es wahrscheinlich, dass Befugnisse, die in den Bereich dieser fallen, von den Reisenden als solche der politischen Organisation angesehen werden. Immerhin empfängt man aus dem Studium der gesellschaftlichen Verhältnisse der Chingpaw den Eindruck, als ob viele Rechte und Pflichten, die früher der Sippe zukamen, auf die Häuptlingsschaft übergegangen seien, was leicht verständlich ist, wenn man die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass früher die Angehörigen einer Sippe nicht, wie jetzt berichtet wird, zerstreut im Gebiet verschiedener *Duwa* wohnten, sondern eine Häuptlingsschaft vielleicht nur aus den Gliedern einer Sippe und der regierenden *Duwa*-Familie bestand und also, was das gewöhnliche Volk anbelangt, der Sippen- oder Blutsverband mit der Dorf- oder Wohngenossenschaft zusammenfiel.

Der Krieg.

In engem Zusammenhang mit der Rechtsanschauung der Chingpaw, der Pflicht zur Blutrache, und dem Mangel einer politischen Organisation, die grössere Volksteile umfasst, stehen ihre kriegerischen Unternehmungen; denn diese bestehen einzig in der Vollziehung der Wiedervergeltung und in Raubzügen. Eigentliche Kriege, in denen grössere Volksteile gegen einander oder gegen Fremde kämpfen, kommen nicht vor. Bei grössern Straf-Expeditionen oder Raubzügen beteiligen sich oft mehrere Häuptlingsschaften, deren *Duwa* durch Verwandtschaft oder Bündnis in engeren Beziehungen stehen.

Eine bestimmte kriegerische Organisation, wie bei den Naga fehlt. Ausführung und Leitung der Raubzüge übernimmt der *Duwa*. Wünscht er seine Untergebenen oder Verbündeten zu einer solchen kriegerischen Expedition zu versammeln, so lässt er (nach Williams 1863, 91) einen Büffel töten, das Fleisch kochen und den Geistern (*Nat*) opfern; darauf werden kleine Stücke des Fleisches in Bananenblätter gewickelt und mit Streifen eines biegsamen Rohres umwunden. Ein Streifen deutet an, dass die Versammlung in einem Tage, zwei, dass sie in zwei Tagen stattfinden werde u. s. w. Auf ähnliche Weise ladet auch das gewöhnliche Volk seine Verwandten zur Teilnahme an den Rachezügen ein.

Vor Auszug einer ganzen Häuptlingsschaft zum Überfall wird der Schamane, „*Tumsa*", gerufen, damit er durch Divination bestimme, welche Männer am Kriegszuge teilnehmen

sollen. Die Geister, „*Nat*“, werden vermittelst Opfergaben günstig gestimmt. Ein anderer Schamane, „*Mitway*“, hat herauszufinden, welcher Weg genommen werden müsse und welche Stunde zum Angriff am günstigsten sei.

Entsprechend dem Zwecke und der Bedeutung des kriegerischen Unternehmens wird der Überfall nur gewagt, wenn man sich sicher in starker Übermacht weiss. Der Angriff erfolgt meist Nachts aus einem Hinterhalt. Dem getöteten Feind wird der Kopf abgeschlagen und den Kriegsgenossen vorgewiesen zum Zeichen der persönlichen Tapferkeit. Nach dem Überfall wird unter Zuhülfenahme des Schamanen den *Nat* geopfert. Die Chingpaw erkennen selten ihre Niederlage an. „Sie glauben“, schreibt Taw Sein Ko (1894, 285), „dass sich an ihren Kämpfen auf der Erde ihre befreundeten Geister der Lüfte beteiligen und sie unterstützen. Werden sie auch heute geschlagen, so vermeinen sie doch am nächsten Tage mit Hülfe ihrer Schutzgeister den Sieg zu erringen.“

Im Kampfe gegen britische Truppen beschränken sich die Chingpaw auf die Defensive. Zu diesem Zwecke werden mit erstaunlicher Schnelligkeit Befestigungen aus Bambus, Palissaden und Erdwällen errichtet (Scott 1900, I, 420).

Protektorate.

Während die Nachbarvölker und Staaten, die Burmanen, Chinesen, Shan, nie grossen politischen Einfluss oder gar Macht über die Chingpaw besassen, gelang es diesen, namentlich bei ihrem Vordringen nach Süden, Teile der angrenzenden Völker, Shan, Palaung, Naga etc., in politische Abhängigkeit zu bringen. Die eigenartigen Protektorate, welche die Chingpaw selbst über kulturell höher stehende Völker, wie die Shan, ausüben, bezeugt neben ihrer politischen Begabung eine Überlegenheit an Unternehmungsgeist und damit auch an Entwicklungsfähigkeit. Das Vertrauen, das ihnen ihre Schützlinge entgegenbringen, weist auf höhere moralische Eigenschaften hin, als die umwohnenden Völker besitzen.

Übernimmt eine Chingpaw-Häuptlingsschaft ein Protektorat, so verpflichtet sie sich, das betreffende Shan- oder burmanische Shan-Dorf gegen räuberische Überfälle von Seiten anderer Chingpaw oder fremder Stämme zu schützen. Wird ein derart unter Protektorat gestelltes Dorf oder ein Angehöriger desselben trotzdem geschädigt, so schafft sich der Protektor Recht und Entschädiging durch einen Straf- und Raubzug nach den Dörfern des Feindes. Das Rechtssystem der Wiedervergeltung, der Anspruch auf Blutrache, wird also über die Häuptlingsschaft hinaus auf die unter Protektion gestellten Dörfer ausgedehnt. Anklänge an diese Auffassung des Protektorates finden sich in den indischen Verhältnissen im Mittelalter.

Die Chingpaw verlangen von ihren Schützlingen nur geringen Tribut, höchstens unregelmässig eingezogene Abgaben an Büffeln und Salz. Sie ziehen aus den Protektoraten mehr indirekten Nutzen, indem sie z. B. die Shan als Handelsvermittler beim Verkauf ihrer Produkte und beim Bezug von Salz und anderen Bedarfswaaren benutzen. Als Zeichen, dass ein *Duwa* ein Dorf unter seinen Schutz stellt, hängt er nach Elias (1876, 200) sein Schwert in das Haus des Dorfältesten und sendet gewöhnlich einen Verwandten, der mit jenem das Dorf verwaltet, als eine Art Geissel, um zu bezeugen, dass der *Duwa* die übernommenen Verpflichtungen einhalten werde. Nach den Berichten von Thompson und

O'Bryen (Gazetteer I, II, 329 und 330) scheint die Oberherrschaft, welche die Chingpaw über die Naga ausüben, weit strenger zu sein.

Ohne dieses Protektionssystem, schreiben Walker und Eliott, würde im Grenzgebiet von Ober-Burma Anarchie herrschen, und die Shan wären gezwungen auszuwandern. Die Wirkung dieser Protektorate zeigt, dass das Prinzip der Wiedervergeltung, der Blutrache, welches man sich gewöhnlich mit grossem Unfrieden verbunden vorstellt, unter bestimmten kulturellen und politischen Verhältnissen fähig ist, ein gewisses Maass von Ordnung und rechtlicher Sicherheit zu schaffen.

Solche Protektorate kriegerischer Bergstämme über die Talbewohner finden wir bei mehreren burmanischen Grenzvölkern, wie den Mosso über die Lissu, den Karen-ni über die Shan. Auch die Akas, Duphla, Abor und Miri von Ober-Assam scheinen ähnliche Beziehungen zu den Stämmen des Brahmaputra-Tales zu haben.

---

7. Kapitel.

DIE MATERIELLE KULTUR.

VI.

Die Wohnung.

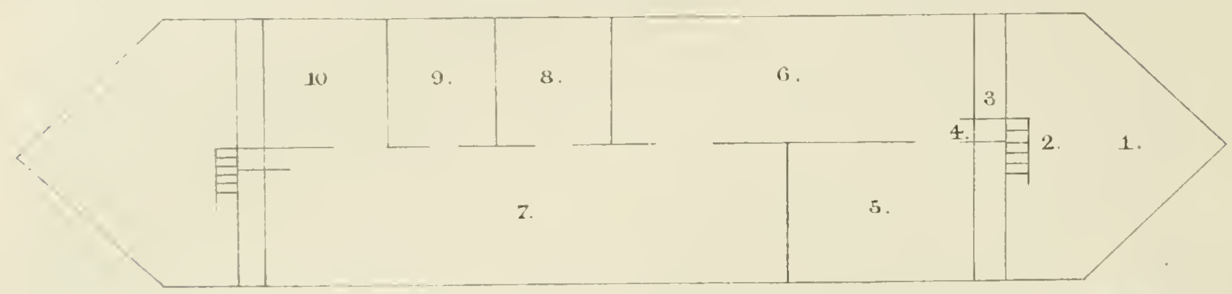
Das Haus der Chingpaw ist, gleich dem der meisten südost-asiatischen Völker, ein typischer Pfahlbau, unterscheidet sich aber von diesen durch seine beträchtliche Grösse, da es dem ganzen Familienverbande, oft 20 bis 30 Personen, Unterkunft gewähren muss. Sowohl was Bauart als Baumaterial anbelangt, ist das Chingpaw-Haus den Wohnungen der Nachbarvölker, Chinesen, Shan, Burmanen etc. weit überlegen. Ähnliche grosse Häuser besitzen die Bor-Muthum, die Miri, die Doania (Peal 1882, 54), die Haka-Chin (Carey, 176) und die Kiutzé von Meleken (Orléans 1898, 288 und 264).

Von den meisten Reisenden wird die Länge eines Chingpaw-Familienhauses auf 100 bis 150 Fuss angegeben, die Breite auf 30 bis 40 Fuss. Die Häuser der *Duwa* können diese Grösse noch stark übertreffen. Gray (1894, 223) traf am Dihing-Fluss ein solches von über 200 Fuss Länge. Nach dem Gazetteer (1901, part. II, I, 244) sind die Chingpaw-Häuser im Hu-kawng-Tal 150 bis 300 Fuss lang und werden von 30 bis 50 Leuten bewohnt.

Das Haus steht auf Pfählen, 3 bis 5 Fuss über dem Erdboden. Als Stützpfeiler und Träger werden starke Bambus (*Dendrocalamus gigantea*) oder Baumstämme verwendet. An den Häusern der *Duwa* sind die Eckpfosten und Türeinfassungen besonders fein gearbeitet und mit Schnitzereien verziert (Sladen 1870, 169). Fussböden und Wände bestehen aus Bambusgeflechten. Das ungeheure Dach greift weit über die Wände hinaus: es reicht auf den Längsseiten bis wenige Fuss über dem Erdboden. Die Bedeckung besteht aus Bambus und anderen Gräsern. Sie ist äusserst dicht und selbst für die heftigsten Tropenregen undurchlässig. Auf den Schmalseiten vor und hinter dem Hause sind kleine Veranden angebracht, auf welche die Eingangstüren münden und Leitern hinaufführen. Fenster fehlen.

Der Haupteingang befindet sich vorn; die hintere Tür ist nur für den Gebrauch der Familienglieder und der Hausgeister bestimmt.

Das Innere des Hauses ist in mehrere Räume geteilt. Nach George (1392, XXXII) und Nisbet (1891, II, 437) ist folgender Grundplan am verbreitetsten:



1. Bedeckte Vorhalle = *mpang*. — 2. Treppe = *likang*. — 3. Schmale Terrasse = *nau-kum*. — 4. Türe = *ching-ka*. — 5. Gemach der Mädchen = *nla*. (In Dörfern, in welchen Junggesellenhäuser fehlen halten die jungen Leute ihre Zusammenkünfte im Gemach der Mädchen ab). — 6. Hauptzimmer, wird als Schlafraum für Gäste benutzt. — 7. Schlafraum der Männer = *lupdaw*. — 8. Zimmer des ältesten verheirateten Paares des Familienverbandes. — 9. Feuerstelle = *tapnu*. — 10. Zimmer der Eltern, bezw. Vorsteher des Haushaltes = *ganu-gawa-tap*.

Der grosse Raum unter dem Hause dient den Haustieren als Unterkunft. In den oft gedeckten und eingezäunten Höfen vor und hinter dem Hause werden die häuslichen Verrichtungen ausgeführt (Reisstampfen, Weben etc.). An der Front des Hauses oder vor dem Hofe, an einem gut gearbeiteten Pfeiler sind die Schädel der Büffel und anderer Tiere, die den Geistern geopfert wurden, befestigt. Neben dem Hause befindet sich häufig ein eingezäunter Garten, in dem nach Anderson (1876, 130) Mohn, Bananen und Indigo gezogen wird.

Die Dörfer liegen immer in erhöhter und leicht verteidigungsfähiger Lage auf den Gipfeln der Hügel oder an den Abhängen der Berge. Im Norden fand Gray (1894, 227) die meisten Siedlungen zu 12 bis 20 Häusern, einige wenige umfassten über 100. Die einzelnen Häuser stehen ziemlich weit von einander ab. Die Dörfer im Süden sind kleiner. Nach dem Census von 1891 scheint die Zahl der Bewohner und die Grösse der Häuser geringer zu sein.

Die Kleidung.

Die Kleidung der Chingpaw weist grosse Ähnlichkeit mit der burmanischen auf. Sie soll, kleine lokale Abweichungen ausgenommen, bei allen Stämmen gleichartig sein; nur die Zinpyaw, die Stämme der südöstlichen Grenzgebiete, haben zum Teil ihre nationale Tracht aufgegeben. Sie nehmen nach George (1892, XIII) häufig die Kleidung der Chinesen, Shan und Burmanen an, je nach dem engern Verkehr mit diesen oder jenen.

Die gebräuchlichste Bekleidung der Männer besteht in einer kurzen, ziemlich eng anliegenden Jacke mit langen Ärmeln. Um die Hüfte wird ein längliches Tuch, ein Sarong geschlungen, das bis an die Knie reicht, ähnlich dem schottischen Kilt. In der Umgebung von Bhamo trägt man an Stelle des Sarong häufig weite Hosen. Um die Waden werden oft Tuchbinden, nach Art von Gamaschen gewunden.

Als Kopfbedeckung dient ein blaues oder weisses Tuch, das gleich einem Turban zweimal um den Kopf geschlungen wird. Zum Schutze gegen die Sonne benutzen sie eine fein geflochtene grosse Strohmatte, ähnlich den Shanhüten.

Zur Ausrüstung eines Mannes gehört das kurze Schwert, der „*Dah*", das Universalinstrument vieler hinterindischer Bergvölker und eine Tragtasche. Diese dient zum Aufbewahren aller Art notwendiger Gebrauchsgegenstände, Nahrungsmittel, Tabak, Pfeifen, Betelkau-Utensilien etc. Die Taschen sind meist mit hübschen Ornamenten geschmückt, die aus aufgestickten Kauri-Muscheln, bunten Perlen und Münzen gebildet werden. Die Tasche selbst ist entweder aus starkem Tuch oder aus einem Felle gefertigt. Ähnliche Taschen besitzen die meisten burmanischen Bergvölker.

Die Frauen tragen eine kurze Jacke ohne Ärmel, darüber wird oft noch eine zweite Jacke angezogen, die über die Hüfte hinunterreicht und in der Mitte offen ist. Auf den langen Ärmeln sind häufig hübsche weisse Linienornamente gestickt oder eingewoben.

Zur Bekleidung des Unterkörpers dient wie beim Manne ein langes Tuch (ein Sarong), welches durch Einschlagen an der Hüfte festgehalten wird. Im Norden scheint nach den Berichten von Gray (1894, 223) und Mac Gregor (1887, 23) die Kleidung der Frauen einfacher zu sein und nur in dem Lendentuch zu bestehen. Unverheiratete Mädchen decken die Brüste, indem sie das Tuch oberhalb derselben befestigen oder eine Jacke tragen.

Die Kopfbekleidung der Frauen bildet entweder ein schmales Kopftuch oder ein kunstvoll aus gefalteten Tüchern aufgebauter Turban von dunkelblauer oder schwarzer Farbe. Dieser Turban ist charakteristisch für die Frauen der südöstlichen Chingpaw.

Für die Kleidung der Frauen sowohl wie für die der Männer wird starkes rauhes Baumwolltuch verwendet. Die Farbe ist meist Blau oder Schwarz; die hemdartigen Jacken hie und da weiss. Die beliebtesten Muster der Tücher sind breite, horizontale Streifen in Rot und Blau, seltener Schwarz oder Weiss, und kleine Quadrate und Punkte. Den unteren Saum des langen Lendentuches sieht man häufig mit hellen Zickzack-Ornamenten bestickt.

Die Haare der Frauen und Männer werden über dem Scheitel in einen Knoten geknüpft. Unverheiratete Mädchen tragen den Knoten am Hinterkopf mit Nadeln befestigt (Mac Gregor 1887, 23). Im Süden und Osten werden den Mädchen die Haare um die Stirne in einer geraden Linie geschnitten.

Der Schmuck der Chingpaw ist äusserst mannigfaltig; besonders die Ohren werden mit vielerart Gehänge überladen. Die Ohren der Frauen sind an zwei Stellen durchbohrt, unterhalb des obern Helix-Randes und am Läppchen. In diesem tragen die Frauen zylindrische, bis 3 Zoll lange Tuben aus Silber, durch welche bunte Tuchstreifen gezogen werden. Das Loch in der Ohrmuschel dient zur Befestigung eines eigenartigen Gehänges, das aus einem rechteckigen, fein gesticktem Stück Tuch besteht, an dem Quasten oder Kettchen aus feinen Kügelchen hängen. Andere tragen statt dieses Zierats emaillierte Silberplatten von ähnlicher Grösse und Form. An Stelle der Silbertuben benutzen arme Leute ein einfaches Bambusrohr oder eine Papierrolle, in die sie Blumen und bunte Stoffstreifen stecken.

Im Norden werden nach Hannay (1837, 272) und Gray (1894, 223) grosse walzenförmige Bernsteinstücke (Burmit) als Ohrschmuck verwendet. Bei den Männern sind Ohrgehänge nicht allgemein gebräuchlich.

Hals und Nacken schmücken die Frauen und Mädchen mit Kettchen aus verschiedenfarbigen Perlen und mit grossen silbernen Ringen; diese letzteren dürfen nach Anderson (1871, 122) nur von den Frauen und Töchtern der *Duwa* getragen werden. Gleich vielen südost-asiatischen Völkern tragen die Chingpaw-Weiber um die Hüfte eine grosse Zahl schwarzer Ringe aus Bambus oder Rotang, die mit eingeschnittenen Zeichen oder weissen Linien verziert werden. Die Töchter der *Duwa* und *Salang* schmücken die Lenden ausserdem

noch mit einem Gürtel aus schwarzen Perlen und schellenartigen kleinen Metallkugeln oder Kauri-Muscheln (Anderson 1877, 246). Holzringe werden oft von Männern und Weibern auch um die Beine, unterhalb des Knies getragen.

Die Tättowierung ist namentlich bei den Frauen im Norden gebräuchlich. Gray (1894, 223) schreibt: Die Frauen höherer Stände haben auf den Beinen vom Knie abwärts breite, abwechselnd weisse und rote Streifen tättowiert. Ähnlich äussert sich Mac Gregor (1894, 174). Die Männer sind selten tättowiert, hie und da an Arm und Schultern; unverheiratete Mädchen nie (Waddel 1900, 41). Bei den Maru tättowieren sich nur noch die alten Leute (Pollinger bei Scott 1900, 385). Die Sitte der Tättowierung scheint immer mehr zu verschwinden. Deformation des Kopfes oder der Zähne wurde bei den Chingpaw nicht beobachtet.

Die Waffen. — Das Universalinstrument der Chingpaw ist ein bei vielen südmongolischen Völkern verbreitetes grosses Messer oder Schwert, der „*Dah*", wie es im westlichen Hinterindien mit der burmanischen Bezeichnung benannt wird. Der gebräuchlichste Chingpaw-„*Dah*" — „*N'htu*" nach der Chingpaw-Sprache — ist ein gerades breites Messer, von ca. 2 Fuss Länge. An dem Heft, etwa 1½ Zoll, verbreitert sich die Klinge gegen das stumpfe Ende bis zu 2½ Zoll. Das Heft besteht aus Holz und wird oft mit eingekerbten Ornamenten geschmückt. Der „*Dah*" steckt in einer offenen Holzscheide. Als Tragband dient ein Ring aus Rotang, der mit besticktem Tuch und einem Leopard-Zahn verziert ist. Ausser dieser verbreitetsten Form beschreiben Anderson und Fea (1896, 318) einen längern und schmäleren „*Dah*", ähnlich dem tibetanischen Schwert. Gray unterscheidet nach Grösse und Verzierung vier verschiedene Formen. Die Chingpaw verfertigen die „*Dah*" nicht selbst, sondern beziehen dieselben von den Khunnong und den Tareng, den Waffenschmieden im Quellande des Irrawaddy.

Der „*Dah*" dient als Messer, Axt und Waffe. Der Chingpaw verfertigt damit seine Holzschnitzereien, fällt die Bäume, schneidet die Gräser und bekämpft nach Anderson die sichtbaren Feinde und unsichtbaren Geister.

Als Fernwaffe wird eine Armbrust, ähnlich der chinesischen benutzt. Die Pfeile sind ca. 1 Fuss lang und mit *Aconitum* vergiftet. Ferner besitzen die Chingpaw alte Hinterlader und Steinschloss-Gewehre, zu welchen sie das Pulver selbst fabrizieren (Mac Gregor 1887, 26). Im Norden finden kurze Speere und kleine Schilde aus Büffelhaut Verwendung (Waddel 1900, 41).

Die Volksernährung.

Die wichtigsten Nahrungsmittel, Reis und Mais, sowie die Genussmittel liefert der Landbau. Der Anbau erfolgt nach zwei Methoden. Am gebräuchlichsten ist die von allen Bergvölkern Süd-Asiens angewendete Rodungskultur (Hill Clearing), welche in Burma „*Taungya*" oder „*Hai*"-System genannt wird.

Im Monat März beginnt die Rodung des Dschungel gemeinsam durch alle Dorfgenossen. Die Bäume und Gräser werden gefällt und liegen gelassen. Im Juni oder Juli wird das inzwischen ausgedörrte Holz angezündet. Jede Haushaltung erhält ein Stück Land zugeteilt. Die Glieder eines Familienverbandes, meist Männer und Frauen, brechen mit einer primitiven Hacke oder einem Grabstock den Boden auf und mischen Asche und Erde. Der Schamane muss vermittelst Divination erkunden, welcher Hausverband mit der Aussaat

zu beginnen hat. Ist die Rodung weit vom Dorfe entfernt, so werden kleine Hütten errichtet, als Wohnung für den Wächter, der die Pflanzung vor Wild und Vögeln schützen muss (FEA 1896, 306; GEORGE 1892, XXVII). Die Ernte findet gewöhnlich im Oktober statt, in derselben Reihenfolge wie die Aussaat. An die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten — Rodung, Saat, Ernte — schliessen sich Feste an (vergl. Seite 54).

Dasselbe Stück Land kann nur während zwei Kulturperioden bestellt werden, darauf muss in günstigen Lagen eine Brache von 4—7 Jahren, in ungünstigen eine solche von 7—10 Jahren folgen. Auf diese Weise wird Reis, Mais, Baumwolle und *Sesamum* (seltener Tabak) gepflanzt.

Weniger extensiv ist die zweite Bebauungsmethode. An einem Bergabhang werden Terrassen angelegt und nach der obersten vermittelst Bambusröhren Wasser geleitet. Nachdem alle Terrassen genügend mit Wasser gesättigt sind, erfolgt das Pflügen mit einem einfachen Holzpflug. Als Zugtiere dienen weibliche Büffel; die männlichen dürfen nur zur Opferung Verwendung finden (GRAY 1894, 225). Auf diesen Bergterrassen wird vorzugsweise Reis (hot weather paddy) und Mais gepflanzt.

Indigo, Mohn, Senf, Bananen, Zuckerrohr, Granatäpfel, Pfirsiche sind die Gewächse der Hausgärten (ANDERSON 1875, 50). In der Umgebung des Dorfes werden gewöhnlich einige Brotbäume oder Jachbäume (*Artocarpus incisa*) und *Guaiava* (*Psidium Guaiava*) gezogen (THOMPSON, Gazetteer II, 334). Der Wald liefert eine grosse Fülle wilder Früchte und Beeren. ANDERSON (1876, 130) erwähnt wilde Kastanien, Pflaumen, Kirschen, verschiedene Brombeer-Arten; in hohen Lagen *Cinnamomum andatum* und *Cinnamomum cassia*; im Osten die wilde Thee-Pflanze (*Tea sinensis*).

Das Einsammeln der Früchte des Waldes, sowie die Ernte der Kulturgewächse ist vorwiegend Aufgabe der Frauen. Ihnen fällt auch das Reinigen und Enthülsen des Reises zu. Diese Arbeit wird in grossen Mörsern aus ausgehöhlten Baumstämmen vorgenommen.

Wie der Erwerb und die Verarbeitung der Nahrung, geschieht auch das Kochen gemeinsam für den ganzen Familienverband. Als Kochgeschirre dienen hie und da eiserne Töpfe die aus Talifu importiert werden. Am häufigsten werden die Speisen in Gefässen aus Bambus gekocht. Die Chingpaw tischen die Speisen in Bananenblättern auf, essen mit Stäbchen und trinken aus Bambusbechern.

Die Feuerbereitung erfolgt jetzt meist mit Zunder, Feuerstein und Stahl, früher vermittelst Reibung von Hölzern. Ein Stab wurde in der Rinne eines Holzes gerieben, an dessen Kante man zur Erleichterung der Entzündung Zunder streute. Bei den östlichen Chingpaw ist in neuester Zeit, infolge chinesischen Einflusses, eine Art Luftpistole in Gebrauch, in welcher durch Erhitzung der Luft, vermittelst Kompression ein Zunder zum Glimmen gebracht wird (FEA, 1897, 316; GEORGE, 1891, XXX).

GEWÜRZE UND GENUSSMITTEL.

Das notwendigste Gewürz, das Salz kann nicht in genügender Menge im Chingpaw-Gebiet gewonnen werden, um den Bedarf des Volkes zu decken. Salz bildet daher die am meisten begehrte Handelsware, welche die Chingpaw von den Burmanen und Shan eintauschen.

Als Genussmittel sind Spirituosen, Opium, Tabak und Betel bekannt. Das geistige, bierartige Getränk „*Sheroo*" besteht aus gegorenem Reis und wird von den Frauen bereitet.

Anderson (1876, 137) berichtet, die Herstellung des *Sheroo* gelte als weihevolle mystische Handlung, während der die Frauen streng abgesondert leben müssen. Diese Auffassung der Bereitung alkoholhaltiger Getränke findet man bei mehreren Völkern. Ausser dem Reisbier wird noch ein Destillat aus gekochtem Reis hergestellt.

Der Genuss des Opium ist allgemein verbreitet, sowohl in Form des Rauchens wie des Kauens. Den Mohn ziehen die Chingpaw meist selbst, seltener tauschen sie das Opium von den Shan ein. Der Saft der reifen Mohnköpfe wird auf einem Tuche gesammelt und getrocknet. Zum Gebrauch schneidet man ein kleines Stück ab und raucht es samt dem Tuch (George 1892, XXVI). Elias (1876, 200) beschreibt noch eine andere Methode. Nach dieser wird das Opium zuerst in einem Kupferlöffel zum Sieden gebracht, darauf giesst man die Flüssigkeit über sorgfältig getrocknete und geriebene Fasern von Bananenblättern. Das Ganze wird in einer einfachen Bambuspfeife geraucht. Das Kauen des Opiums ist nach Gray (1894, 223) namentlich im Norden gebräuchlich. Da das von den Chingpaw verwendete Opium viel weniger stark ist, als das chinesische und durch das Kochen noch einen Teil seiner Wirkung einbüsst, ist der schädliche Einfluss für den Raucher gering. Der Genuss des Opiums soll nach George (1892, XXVII) erst seit wenigen Generationen unter den Chingpaw Verbreitung gefunden haben. Die andern Genussmittel Tabak, Thee und Betel sind weniger allgemein gebräuchlich.

Fleischnahrung (Viehzucht).

In weit geringerem Masse als pflanzliche, werden tierische Stoffe zur Ernährung benutzt, und zwar essen die Chingpaw das Fleisch der meisten Tierarten, mit Ausnahme der Affen, Wildkatzen und Schlangen. Von den Vögeln werden nur Krähen und Eulen verschont. Unter gewissen Umständen gilt der Genuss von Stachelschwein-Fleisch und Honig, wahrscheinlich auch das Fleisch des Tigers, als verboten.

Der Haustierstand umfast eine grosse Menge Hühner, Schweine, Katzen und Hunde (Gray 1894, 224; MacGregor 1887, 25), daneben einige Büffel und Rinder. (Bayfield, 1873, 189) erwähnt noch Ziegen. Nach Anderson (1876, 150) sind Schwein und Hund die einzigen selbst gezüchteten Haustiere. Die Rinder werden von den Nachbarvölkern, Burmanen und Shan gestohlen oder eingetauscht. Ziegen erhielten die Chingpaw des Chin-dwin wahrscheinlich von den Chin-Luchai-Stämmen. Büffel und Rinder werden nicht gemolken, sie dienen wie die Schweine vorzugsweise als Opfertiere. Rinder, die eines natürlichen Todes starben, dürfen, wie bei den Burmanen, nicht gegessen werden. Hunde gelten als Lieblingsspeise der Maru. Die meisten Dörfer des Ostens besitzen einige kleine Pferde zum Transport der Tauschwaren. Die Fische der zahlreichen Flüsse und Bäche scheinen nur wenig zur Ernährung benutzt zu werden. Von den Theinbaw, den Chingpaw des Hu-kawng-Tales, wird im Gazetteer (part. II, I, 250) erwähnt, sie seien eifrige Fischer. Sie benutzen ein rundes Auswurfnetz. Wilcox (1832, 357) berichtet von der Geschicklichkeit der Chingpaw des Westens im Fange von Fluss-Schildkröten. Die getrockneten Fische „*Nga-Pee*", ein Lieblingsgericht der meisten hinterindischen Völker, beziehen die Chingpaw durch die Burmanen und Shan.

Männer und Knaben sind eifrige Jäger. Das am häufigsten gejagte Wild ist der Muntschak (*Cervulus aureus*), der Bellhirsch der Engländer; hie und da werden auch Wildschweine, Stachelschweine und Leoparden erlegt. Sehr geschätzt ist die Bambusratte. Als

Schusswaffe dient die Armbrust mit vergifteten Pfeilen. Da die Schusswunde sogleich ausgeschnitten wird, erfolgt keine schädliche Wirkung bei Genuss des Fleisches (Anderson 1871, 134). Knaben fangen in kunstvollen Fallen wilde Hühner und Fasanen.

Handfertigkeiten (Gewerbe).

Unter den gewerblichen Fertigkeiten der Chingpaw steht die Verarbeitung der Baumwolle in erster Linie. Noch vor einigen Jahren verfertigte jeder Hausverband seinen Bedarf an Stoffen selbst aus Baumwolle, die auf dem eigenen Lande gezogen wurde. Erst in neuester Zeit finden in den südlichen Grenzgebieten um Bhamo und am Chin-dwin europäische Garne Verwendung (Arnold, Gazetteer II, 363). Die Baumwolle wird gewöhnlich in Rodungskulturen, *Taungyas*, gezogen. Das Reinigen, Spinnen und Weben besorgen ausschliesslich die Frauen. Der Webstuhl ist äusserst primitiv, ähnlich dem der Manipuri und Chin. Das eine Ende Kette wird von in den Boden eingeschlagenen Pflöcken gehalten. Die webende Frau sitzt gegenüber am Boden, mit straff nach vorn gestreckten Beinen. An einem Lederriemen, der um den Hals getragen wird, ist das andere Ende der Kette befestigt. Durch das Gewicht des, rückwärts geneigten Oberkörpers wird die Kette straff gehalten. Der Einschlag ist auf einen einfachen kleinen Stab gewickelt. Das auf diese Weise gewobene Tuch ist sehr dick und äusserst dauerhaft. Die Grundfarbe ist meist dunkelblau. Als Farbstoff verwendet man Indigo. Die Muster bestehen in hellen blauen, roten, gelben oder weissen Längsstreifen, zwischen welchen kleine Sterne, Kreuze und Quadrate in verschiedenen Farben eingewoben werden (Gazetteer 1900, II, 371). Ausser den Baumwolltüchern weben die Chingpaw-Frauen aus der feinen Wolle der Hausziegen lange bunte Bänder (Anderson 1871, 133), die als Verzierung der Taschen, Kleider oder als Schmuck Verwendung finden.

Ausser für die Weberei zeigen die Chingpaw grosse Geschicklichkeit in der Verarbeitung des Bambus, aus dem sie alle Gebrauchsgeräte herstellen und die Tragkörbe, sowie die Wände des Hauses flechten.

Die Männer bekunden künstlerischen Sinn in ihren Holzschnitzereien, sie verzieren die Opium-Pfeifen, Löffelgriffe, die Hefte der *Dah* und hie und da die Türpfosten des Hauses mit Ornamenten. Die Muster bestehen vorzugsweise aus kleinen Quadraten mit wechselnder Füllung aus Punkten, Dreiecken, Diagonal-, Längs- und Querlinien. Ferner sind mäander-artige Bordüren und Zick-zack-Linien häufig. Spiralen oder Kreise wurden von mir nicht beobachtet.

Der Mäander der Chingpaw entspricht dem bei Hirth (1890, 236) beschriebenen chinesischen Mäander.

Töpferei fehlt. Die Erzeugnisse der Schmiedekunst, eiserne Töpfe, Waffen und die silbernen Schmuckgegenstände tauschen die Chingpaw von den Nachbarvölkern ein.

Von den zahlreichen wertvollen Mineralien des Gebietes: Silber, Nephrit, Rubinen und dem bernsteinartigen Burmit wird namentlich der Nephrit und Burmit von den Chingpaw gewerbsmässig ausgebeutet.

Der Handel.

Die beiden wichtigsten Handelswaren des Gebietes sind die Produkte des Bergbaues Nephrit und Burmit, um derentwillen sich schon seit dem 13. Jahrhundert chinesische

Händler in die Kachinberge hineinwagten. Die Chinesen bezahlen nach HANNAY (1837, 217) den Burmit in Barren-Silber oder bringen Salz, Teppiche, Strohhüte, Kochkessel und Opium. Von dem Nephrithandel berichtet WARRY (Gazetteer II, 287 u. f.), dass diese Steine ausschliesslich von den chinesischen Händlern gekauft werden. Alle Zahlungen werden in Rupien gemacht. Zur Feststellung des Preises benutzen sie einen Sachverständigen, meist einen Burmanen oder Shan.

Im obern Chin-dwin, im Hukong-Tal am Turong und Gedu-Fluss spielt die Kautschuk-Gewinnung eine gewisse Rolle. Der Kautschuk wird zwar von den Chingpaw nicht selbst gesammelt, sondern sie benutzen zu dieser Arbeit die Naga. Nach THOMSON (Gazetteer II, 229 u. f.) ist das Verhältnis der Chingpaw zu den Naga ähnlich dem eines Plantagenbesitzers zu seinen Kuli. Ist der Kautschuk selten, so sollen die Chingpaw den Naga-Dörfern an der Assam-Grenze Kontributionen in dieser wertvollen Ware auferlegen.

Ausser in diesen Produkten ist der Handelsverkehr nicht bedeutend. Er beschränkt sich auf wenige Waren, die Ueberschüsse der Hauswirtschaft, wie Baumwolle, Mais, Reis, Opium, die die Chingpaw gegen Salz und trockene Fische eintauschen. Am Shueli-Fluss traf ELIAS (1876) Chingpaw mit Shan und Palaung auf den, alle fünf Tage stattfindenden Märkten.

Als Wertmesser sowohl, wie Tauschmittel dienen Silberbarren und in neuerer Zeit die Rupie. Auch dem Opium scheint eine gewisse Bedeutung als Zahlungsmittel zuzukommen, denn ALAGA (bei SANDEMAN 1882, 264) schreibt, die Chingpaw-Häuptlinge bezahlen die Männer, die sie auf ihren Raubzügen begleiten, in Opium.

Die Chingpaw legen in ihren Gebieten Verkehrswege an. Sie suchen gegen Durchzugsgebühren fremde Händler zur Benutzung dieser Pfade zu veranlassen. Nach SLADEN (1870, 60) sind die Chingpaw beim Bau ihrer Wege bestrebt, die höchsten Punkte des Landes zu erreichen. SLADEN vermutet, der Zweck dieser Anlagen beruhe darauf, in dem unwegsamen Lande durch Ersteigung der Höhen Orientierungspunkte zu gewinnen.

Den Bergvölkern von Ober-Burma sollen die Berge auch als Wegmaass dienen. Sie sagen, ein Ort sei zwei Berge oder drei Berge entfernt.

Ueber die Flüsse werden aus wenigen Bambusstäben leichte Hängebrücken geschlagen. WILCOX (1832, 479) traf am oberen Dihing ein Seil, aus Schlingpflanzen und Bast verfertigt, über das Wasser gespannt. An dem Seil hing ein Korb, in welchem die Reisenden von zwei Männern über den Fluss gezogen wurden. An den Fähren dienen gewöhnliche Bambusflösse zum Uebersetzen.

---

8. Kapitel.

DIE GEISTIGE KULTUR.

VII.

Die religiösen Vorstellungen.

Trotzdem die Chingpaw auf allen Seiten von buddhistischen Völkern umgeben sind, wurden sie nur wenig von diesem Glaubensbekenntnis beeinflusst. Die Grundlage ihrer religiösen Vorstellungen bildet der Geisterglaube, der Animismus und der Ahnenkult;

zwei, meist gemeinsam auftretende und dann stets in enger Wechselbeziehung zu einander stehende Glaubensformen, die auch das alltägliche Leben und Denken der zum Buddhismus aufgestiegenen Nachbarvölker weit mehr beherrschen, als die Lehre des „Asketen Gotama", und deren Einfluss wir sowohl im Geistesleben der Chinesen, wie im Dämonenglauben der Hindu wiederfinden. Diese gemeinsame Wurzel der religiösen Vorstellungen mag Neufville (1855, 9) zu der Ansicht verleitet haben: „Die Religion der Chingpaw sei ein Gemisch des Geisterglaubens und Aberglaubens aller umwohnenden Völker". Die im Westen und Südosten des Chingpaw-Gebietes vorkommenden Pagoden und buddhistischen Klöster, die von den früheren Bewohnern, den Shan herstammen, haben Latham (1859, 132 u. f.) und andere Autoren zu der irrigen Ansicht geführt, die Chingpaw seien Buddhisten.

Die von den Chingpaw verehrten und gefürchteten Geister werden wie in Burma „*Nat*" genannt. Die Herkunft und Bedeutung dieses Wortes ist noch nicht festgestellt. Nisbet (1901, II, 156) bringt die Bezeichnung *Nat* mit dem Sanskritwort *Natto*, Herr oder Meister, in Beziehung.

Allgemein von allen Chingpaw-Stämmen anerkannte *Nat*, denen überall die gleichen Eigenschaften zugeschrieben werden, giebt es nicht. Entsprechend den unklaren, individuell schwankenden Vorstellungen, eine stete Begleiterscheinung ähnlicher Religionsformen, wechselt selbst die Bedeutung der Hauptgeister bei den verschiedenen Stämmen. So wird z. B. Chiton von den Szi als besonders bösartiger Waldgeist gefürchtet (George 1892, XXIV), während er bei andern, nördlichen Stämmen als Hausgeist Verehrung geniesst. Alle die zahllosen Namen der Geister aufzuzählen, die uns die verschiedenen Autoren mitteilen, ist deshalb zwecklos. Wichtiger für das Verständnis der religiösen Vorstellungen der Chingpaw ist es, die Bedeutung einiger der verbreitetsten *Nat* kennen zu lernen und darzustellen, in welchen Lebenslagen das Volk zu seinen *Nat* in Beziehung tritt.

Nach der Überlieferung des Szi-Stammes (George 1892, XXIII) steht an der Spitze des Chingpaw-Pantheon der Ur-*Nat* Chinun Way Shun, der schon lange vor Entstehung der Erde existierte und dem die übrigen Geister ihr Dasein verdanken. Er wird jetzt noch als Erd-*Nat* = *Ka-Nat* verehrt. Chinun Way Shun schuf Mu, den Himmelsgeist, Chiton; den bösartigen Wald-*Nat*; Sinlap und Ponphyoi, zwei Geister der Lüfte, die sich um das Wohlergehen der Menschen bemühen; M'bon den Geist der Winde; Wawn den Geist des Ackerbaues und die Sonnen- und Mond-*Nat* Jan und Shitta. Ausser diesen Hauptgeistern, denen, wie schon erwähnt, unter diesen Namen nur lokale Bedeutung zukommt, bevölkern noch unzählige *Nat* Erde und Himmel. Jeder Baum, jeder Fluss besitzt seinen *Nat*, jede Beziehung, die der Chingpaw mit der Umwelt eingeht, jede Arbeit und Handlung steht unter dem Einfluss eines besonderen *Nat*. Grosse Verehrung geniessen vor allem die Geister, welche das Gedeihen des Ackerbaues beeinflussen (vergl. Seite 54). Auch die einzelnen Teile des Hauses, Eckpfosten, Türe, Treppe etc. stehen, wie bei den Burmanen, unter dem Schutz eigener Geister. Einige Geister werden als Doppelwesen, als Gatte und Gattin verehrt, wie der Schutzgeist des Dorfes Noon-Shan, die männliche Hälfte beschützt den östlichen Teil des Dorfes, die weibliche den westlichen (Anderson 1876, 148). Die Mehrzahl der Geister gilt als bösartig; solange alles gut geht, wird ihnen nicht gehuldigt, selbst die wenigen guten Geister helfen dem Menschen nur nach erfolgter Opferung.

Eine Einteilung der *Nat* nach ihrer Bedeutung und ihrem Wirkungskreise lässt sich kaum durchführen, da einzelnen Geistern die verschiedenartigsten Einflüsse zugeschrieben

werden. So soll z. B. Chegah, der Beschützer der Gärten, auch die Entstehung von Augen- und Haut-Krankheiten verursachen (ANDERSON 1876, 458). Eine strenge Sonderung der Geister besteht nach der Art der Verehrung. Einigen *Nat* darf nur von der ganzen Dorfschaft unter Führung des Häuptlings geopfert werden, wie dem Sonnen-*Nat* Jan und Ngka, dem grossen Erd-*Nat*. Anderen Geistern huldigt einzig der *Duwa* und noch andere werden von den Vorstehern der Hausverbände verehrt. Die Beziehung der einzelnen *Nat* zum Leben des Volkes, und die Art der Verehrung, lernen wir am besten bei Besprechung der Zeremonien und Opferfeste kennen.

Gleich wie die Geister der Burmanen in zwei Klassen zerfallen, so besitzen auch die Chingpaw neben den Hauptgeistern noch eine Menge *Nat* und niedere Geister, die in enger Beziehung zum Ahnenkult stehen. Zu diesen gehören die Kum-kun Kum-hpai, die Geister der verstorbenen Ahnen, die am Leben der zurückgebliebenen Familiengenossen Anteil nehmen. Sie werden mit dem Haus-*Nat* Chiton hinter dem Hause am Hausaltar verehrt. Getreu dem Grundprinzip der religiösen Vorstellungen, der Furcht, werden im Norden nur die Geister solcher Verstorbenen als Haus-*Nat* aufgenommen, von denen der Schamane erklärt, dass sie den Hinterbliebenen übel gesinnt seien (GEORGE 1892, XXIV).

Besonders gefürchtet sind die „*Munla*" oder „*Sawn*" der Seelen jener Verstorbenen, die infolge eines Unglücksfalles den Tod fanden. Sie sollen nach ANDERSON (1871, 126) in den Bergen herumirren und die Fähigkeit besitzen, in Menschen zu gelangen, die dann desselben Todes sterben müssen.

Auch mächtige, noch lebende Personen können zu *Nat* erhoben werden. ELIAS (1876, 221) berichtet, Major SLADEN werde in dem Gebiet, das er 1868 mit seiner Expedition durchzog, als *Nat* verehrt. Einige burmanische Könige, die zu Lebzeiten mit den Chingpaw in Berührung traten, geniessen jetzt noch als *Nat* Verehrung.

Wie alle Nachbarvölker bringen auch die Chingpaw den Bäumen eine gewisse Verehrung entgegen. In grossen, besonders auffallenden Bäumen werden kleine Altäre errichtet, auf welchen die Bergvölker Opfergaben darbringen (Gazetteer II, 39). Im Hu-kawng Tal befinden sich in der Nähe der Dörfer stets einige Gummi-Bäume (*Ficus religiosa*), die die Chingpaw verehren und nie fällen (GEORGE 1892, XXXI). Ueber die Bedeutung dieses Baumkultus fehlen nähere Angaben. Vielleicht geniessen diese Bäume nur als Wohnsitz eines bestimmten *Nat* Verehrung, ähnlich wie beim Wa-Volke, das die *Ficus religiosa* ehrt, weil der Dorf-*Nat* in dem Baume wohnen soll.

Weit unvollständiger als die Berichte über den Geisterglauben der Chingpaw sind die Angaben über die einzelnen religiösen Vorstellungen, die Kosmogonie, die Vorstellungen von Tod und Jenseits u. s. w. Viele dieser Vorstellungen stimmen derart mit jenen der Burmanen überein, dass es schwer hält, festzustellen, ob sie von gemeinsamen Grundlagen oder Traditionen stammen, oder erst nachträglich von den Chingpaw übernommen wurden. Nach GEORGE (1892, XXXI) denken sich die Chingpaw das Weltsystem als drei über einander gelegene Ebenen. Die erste bildet der Himmel, die zweite die Erde, die unterste „*Kasangka*" das Reich der „*Kasang*", der Lilliputaner. Dieselbe kosmogonische Vorstellung finden wir auch bei den Burmanen, mit dem einzigen Unterschiede, dass sie auf die dritte Ebene die Unterwelt verlegen (SANGERMANO 1885, 3).

Die grossen Naturerscheinungen werden dem Wirken der Geister zugeschrieben. Der Donner ist nach GEORGE (1892, XXXI) die Stimme des Himmels-*Nat* Mu oder Musheng; im Blitz sehen die Chingpaw den Augen-Aufschlag desselben mächtigen *Nat*;

die Mondfinsternis wird von einem ungeheuren Hunde, Shitta-kwa, verursacht, der die Mondscheibe zu verschlingen sucht. An diesem Vorhaben wird er durch Gewehrsalven und das Schlagen der Gong verhindert. Der Regenbogen soll vom Maule einer riesigen Krabbe, Chikan, herrühren, die im Ocean, der sich unter der Erde erstreckt, haust. Die Sümpfe des Landes stehen mit diesem unterirdischen Meere in Verbindung. Von Zeit zu Zeit steigt die Krabbe zur Erde und öffnet das Maul um Luft zu schöpfen. Die Krabbe Chikan gilt als *Nat* von grosser Macht. Erdbeben werden einem Krokodil „Shirutru" zugeschrieben, das im unterirdischen Meere lebt. Versucht es sich in die Spalten der Erdrinde hinein zu bohren, so erbebt die Erde.

Über die Entstehung der Erde und des Menschen besitzen die Chingpaw mehrere Erklärungsversuche. Die in ganz Asien und auch bei den malayo-polynesischen Völkern verbreitete Schöpfungsmythe, nach welcher Erde und Menschen aus einem Ei hervorgegangen sind, ist auch den Chingpaw und ihren südwestlichen Nachbarn, den Chin bekannt. Nach den Vorstellungen der Chingpaw (Mac Gregor 1897, 173) war am Anfange alles Wasser, ein mächtiger Geist „Phra" (nach andern die Himmelsgeister „Mutum" und „Muta") streute Erde auf einen grossen Fisch und befahl einem weiblichen Geist, ein Ei zu legen. „Phra" teilte das Ei in zwei Hälften; die eine legte er auf die Erde, die andere Hälfte befestigte er an einem hohen Berg, den er zu diesem Zwecke errichtet hatte. Diese obere Hälfte ist das Himmelgewölbe.

Die Häuptlingsfamilien leiten ihre Herkunft aus demselben Ei ab, aus welchem die Erde geschaffen wurde.

Ueber die Erschaffung des Menschen berichtet uns George (1892, XXIII): „Als der Ur-*Nat* Chinun Way Shun alle grossen Geister geschaffen hatte, machte er einen Kürbis und rief die andern *Nat* herbei, jeder fügte einen Körperteil hinzu, Chiton die Beine, Mu der Sonnen-*Nat* das Auge u. s. w. So entstand Shingrawa oder Ningkwawnwa, das erste menschenähnliche Wesen. Dessen Nachkomme Shippawn-Ayawng ist der Stammvater der Chingpaw" (vergl. Seite 12).

Zur Zeit als der Halbgeist Shingrawa herrschte, war die Erde unbewohnbar, die Wasser waren nicht trinkbar, der Boden nicht bebaubar und Sträucher und Bäume mit Dornen bewachsen. Da begann aus unbekannten Gründen Wasser zu fliessen und bedeckte die ganze Erde. Auf dem Wasser schuf Shingrawa die jetzige Erde aus den Resten der früheren, und alle Tiere und Pflanzen, die Menschen und die niederen *Nat* enstanden. Lange Zeit wanderte Shingrawa über die Erde und sorgte für die Menschen; später jedoch wandte er sich zum Himmel. Da er ein gütiger Geist war und das Leben der Menschen nur wenig beeinflusst, wird er vernachlässigt und seine Altäre verfallen.

Eine andere Schöpfungssage erinnert an die biblische Mythe des Sündenfalls. Der allmächtige Geist, der die Menschen erschuf und sie mit besonderer Güte und Fürsorge umgiebt, weist ihnen die ganze herrliche Erde als Wohnstätte an, verbietet aber in einem bestimmten Flusse zu baden oder dessen Wasser zu trinken bei Strafe, von den Dämonen vernichtet zu werden. Die Menschen gehorchen nicht, ihr ganzes Geschlecht fällt der Vernichtung durch die bösen Geister anheim, nur ein Paar kann sich retten, die späteren Stamm-Eltern der Chingpaw.

Unter den Chingpaw-Mythen finden sich mehrere Flutsagen, die meist mit der Erschaffung oder der Ausbreitung der Menschen in Beziehung gebracht wurden. Viele Einzelheiten der im Anhang wiedergegebenen Sage gleichen der mosaischen Legende. Andere

Flutsagen, die wir Mac Gregor (1894, 172/173) und Neufville (1855,5) entnehmen, stimmen mit den Stammes- und Herkunfts-Traditionen der Chingpaw überein: Wasserfluten überschwemmen das flache Land und vernichten die bösen Menschen der Ebene, nur wenige Menschen, meist ein Geschwisterpaar, werden von einem gütigen Geiste auf einem Berge zurückgehalten. Von diesem Paar stammen die Chingpaw, die, nachdem sich die Wasser verlaufen, von dem Berge hinabstiegen und Ebene und Täler bevölkerten. Dieser Gegensatz der bösen Menschen der Ebene und der guten der Berge, kehrt bei vielen Mythen und Stammes-Traditionen wieder.

Nicht entscheiden lässt sich die Frage, ob diesen Flutsagen der Chingpaw-Traditionen grosse Überschwemmungen zugrunde liegen, wie dies für die biblische Legende und eine ähnliche Mythe von Ober-Assam wahrscheinlich ist, oder ob vielleicht die Flutsage aus der weit verbreiteten Vorstellung der Entstehung der Erde aus einem grossen Meere, die wir auch in der Schöpfungslegende der Chingpaw wiederfinden, hervorgegangen sei.

Den Vorstellungen von Tod und Jenseits liegt der Gedanke zugrunde, dass die Seelen der Verstorbenen Geister *Nat* werden und als solche unter gewissen Umständen das Leben der Nachkommen beeinflussen können. Nach den Angaben von Mac Gregor (1894, 176) kehrt die Seele zum Geburtsort des Verstorbenen zurück. Ein Geist zeigt ihr den Weg zu einem Flusse, wo sie badet; darauf kommen die Geister der Vorfahren und führen die Seele als neuen Geist in ihr Reich. Diese Geister leben in den Lüften, sie fliegen wie Vögel, doch essen sie nicht, noch singen sie. Werden die Bestattungs-Zeremonien nicht genau erfüllt, kann der Geist in ein Tier gelangen.

Über die Vorstellungen, die sich die Chingpaw über dieses Geisterland gebildet haben, sind wir leider nicht unterrichtet. Die Ansicht, die Seele erreiche erst nach längerer Reise den Aufenthaltsort der Ahnen, steht vielleicht im Zusammenhang mit den Wanderungen der Chingpaw und der Erinnerung an die frühere Heimat. Der Gedanke, die Seele eines Verstorbenen müsse eine Reise unternehmen, findet auch Ausdruck in der Sitte, Speisen in den Sarg zu legen und dem Toten ein Silberstück in den Mund zu stecken (Vergl. Bestattungsgebräuche Seite 61 ff.)

Die Geister von Verstorbenen, die auf der Erde sich gut betragen haben, leben in der Luft oder werden als Häuptlinge, *Duwa*, wiedergeboren. Die Bösen verwandeln sich in Tiere und Insekten. Diese Mythe der westlichen Chingpaw zeigt Anklänge an die Seelenwanderung, die auf hinduistische Einflüsse hinweisen dürften.

Der Gedanke einer Verwandlung, verbunden mit einer Scheidung der Seelen in gute und böse, kehrt bei den Vorstellungen über den Aufenthaltsort der Seelen von an bestimmten Todesarten Verstorbenen wieder. Die Seelen von Frauen, die während der Schwangerschaft, oder von Mutter und Kind, die innerhalb eines Monats nach der Geburt gestorben, von Leuten, die den Tod im Kampf oder infolge von Unglücksfällen fanden und solchen, die bestimmten ansteckenden Krankheiten, z. B. Pocken, erlagen, werden nach den Mythen der meisten näher bekannten Stämme zu bösen Geistern, den erwähnten „*Munla*" (Anderson 1871, 131 und 1876, 144) oder „*Sawn*" (George 1892, XIV). Die Vorstellung, der Seele während der Schwangerschaft gestorbener Frauen sei ein besonderes Schicksal beschieden, ist bei vielen Völkern verbreitet (vergl. Lasch 1901, 108). Ähnliche Vorstellungen, wie die der Chingpaw trifft man bei den verwandten Manipuri (Hodson 1901, 306) und Naga (Peal b. Klemm 1898, 353). Der Grund der eigenartigen Zusammenstellung der gestorbenen Schwangeren mit den im Kriege Gefallenen u. s. w. ist schwer ersichtlich. Gemeinsam

allen diesen Todesarten ist der Umstand, dass sie plötzlich, unerwartet erfolgen, als Unglücksfälle gelten und daher dem Wirken besonders bösartiger Geister zugeschrieben werden, die sich nur schwer besänftigen lassen und denen man möglichst aus dem Wege geht. Die jungen Mädchen meiden daher das Haus, in welchem eine Schwangere oder Wöchnerin gestorben, aus Furcht, der böse *Nat*, der dieses Unglück herbeiführte, könnte ihnen ein ähnliches Schicksal bereiten. Um möglichst alle Beziehungen der Seele, des bösen *Nat*, der Verstorbenen zu den Hinterbliebenen zu vernichten, werden die Besitztümer der Toten, oft sogar das Sterbehaus selbst, verbrannt (Vergl. Bestattungs-Zeremonien Seite 61 ff.)

Eine Vermengung des Geisterglaubens und der buddhistischen Vorstellung der Höllenqualen und des Seelengerichts findet man bei den südlichen Chingpaw. Nach einer Szi-Mythe müssen die armen Seelen der Verstorbenen über eine lange, schmale Bambusbrücke kriechen, die über eine Reihe beständig siedender grosser Kessel gelegt wurde. Stammt die Seele von einem schlechten Menschen, so brodelt die Flüssigkeit auf, schäumt über die Brücke und reisst den Verdammten in das Verderbnis. Die Seelen weniger Bösen gelangen ans Ende der Brücke, dort müssen sie einen fast senkrechten Hügel hinaufklimmen, sie gleiten hinunter, es gelingt ihnen aber zur Erde zurückzukehren, sie werden *Nat*. Wenige erreichen die Höhe des Berges, wo sich zwei Strassen trennen, die eine steile und schmale führt nach „*Meungliban*", dem Land der Seligen, die andere nach „*Suka*", wo die Seelen viele kleine Widerwärtigkeiten zu ertragen haben (Gazetteer 1900, I, 419 nach George).

Wird ein Mann bewusstlos und erwacht wieder, so heisst es, „seine Seele kam in Sicht der Brücke und der siedenden Kessel, sie hörte aber die warnende Stimme der Freunde und kehrte zurück" (Parker 1891, 101).

Sladen (1870, 100/101) fand an der Wand eines buddhistischen Tempels der chinesischen Shan in Mymla die Darstellung der Prüfungsbrücke, die ganz den beschriebenen Vorstellungen entspricht. Diese Totenbrücke kehrt in der Mythologie der Völker aller Erdteile wieder.

---

9. Kapitel.

DIE GEISTIGE KULTUR. (Fortsetzung).

VIII.

Die Schamanen und die Geister-opfer.

Der Verkehr mit der hohen und niedern Geisterwelt wird von Personen vermittelt, deren Eigenschaften und Befugnisse ganz denen der nordasiatischen Schamanen entsprechen. In den meisten Dorfschaften giebt es drei Personen, die mit dem Geisterdienst in Beziehung stehen:

1. der Tumsa, der Leiter der Opfer und Wahrsager;
2. der Mi-tway, eine Art niederer Wahrsager; ihm fällt in Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens die Aufgabe zu, den Willen der *Nat* zu erkunden.

3. der Kyang-Jong, der Schlächter der Opfertiere. Er tötet die Tiere nach einem bestimmten Rituell und teilt die den Geistern gehörenden Teile, das „Nat-Fleisch" ab.

Die Wirkungskreise des Tumsa und Mi-tway sind nicht scharf von einander getrennt. Dieselben Befugnisse werden bald dem einen, bald dem andern zugeschrieben; für beide darf die Bezeichnung Schamane angenommen werden. Tumsa und Mi-tway entstammen keiner besonderen Kaste oder Familie. Junge Leute, die bestimmte Charaktereigenschaften zeigen, werden von der Dorfschaft ausgewählt und für ihr späteres Amt erzogen. Ueber die Wahl des Mi-tway schreibt der Arzt ANDERSON (1876, 81): „When a youth shows signs of what a spiritualist would call a „rapport" or connection with the spirit world, he has to undergo a sufficiently trying ordeal to test the reality of his powers". Eine Schilderung dieser Probe entnehmen wir SLADEN (1870, 49): „An ein Bambusgerüst wird eine Leiter aufgestellt, deren Sprossen aus Schwert- (*Dah-*) Klingen bestehen, mit aufwärts gerichteten Schneiden. Der Boden des Gerüstes ist aus eng aneinander gereihten, scharfen Spitzen zusammengesetzt. Der zukünftige Schamane bezeugt seine übernatürlichen Kräfte, indem er die Leiter erklettert und sich auf die Spitzen des Gerüstes setzt, ohne irgend welche Schmerzen oder die leichteste Verletzung zu zeigen."

Wie bereits erwähnt, fällt dem Tumsa in erster Linie die Leitung der Opfer zu, die bei allen Angelegenheiten des öffentlichen und persönlichen Lebens den *Nat* dargebracht werden. Da jeder *Nat* sich nur mit bestimmten Opfergaben befriedigen lässt, so besteht eine der wichtigsten Aufgaben der Tumsa darin, die Art des Opfers festzustellen, das für den betreffenden Fall notwendig ist.

Je nach dem anzurufenden *Nat*, erscheint der Tumsa in verschiedenem Ornat. So wird z. B. nach GEORGE (1892, XXIV) Chiton in vollständiger Ausrüstung mit „*Dah*" und Tragtasche gehuldigt, „Yunmu", einem *Nat* der Szi, barhaupt und in gebückter Stellung, dem Ka-*Nat*, dem Erdgeist in gewöhnlichem Anzug, ohne *Dah*. Ähnliche Vorschriften müssen die Burmanen bei Anrufung ihrer 37 Haupt-*Nat* beobachten. In sehr mächtigen Häuptlingsschaften wird hie und da eine Art „Ober-Tumsa", „*Ja Wa*" genannt, angetroffen, der noch grössere Vertrautheit im Verkehr mit den *Nat* besitzen soll (GEORGE 1892, XXVI).

Für die Verehrung der *Nat* und die Darbringung der Opfer errichten die Chingpaw Altäre aus Bambusgeflecht, die sich in grosser Zahl vor jedem Dorfe auf einer Lichtung, dem Opferplatz „*Numshang*" vorfinden. Die Form dieser Altäre ist äusserst mannigfaltig, meist sind es tischartige Gestelle, die sich etwa 120—126 cm über dem Erdboden erheben (ANDERSON 1871, 125; GEORGE 1892, XXV). Alle Haupt-*Nat* erhalten eigene Altäre, doch bestehen keine allgemein gültigen Formen für die Altäre der einzelnen *Nat*, nur die der Hausgeister scheinen eine eigene Bauart zu besitzen.

Als Opfertiere dienen hauptsächlich Büffel, Schweine und Geflügel, und zwar dürfen nach GAIT nur männliche Büffel geopfert werden. ANDERSON berichtet, dass man den weiblichen *Nat* weibliche Tiere und Schmuck von Frauen opfert. Ausser diesen Tieren spielt das bierartige Getränk *Sheroo* als Opferspende eine gewisse Rolle.

GAIT (1898, 56 u. f.) berichtet von vielen den Chingpaw verwandten Völkern von Ober-Assam, wie den Naga, Manipuri etc., dass sie ihren Göttern Menschenopfer bringen oder ehemals gebracht haben. Auch von den Burmanen sind uns Menschenopfer aus der neuesten Zeit bekannt; noch im Jahre 1857 wurde bei der Gründung von Mandalay vom König MINDON-MIN eine Frau geopfert. Bei den religiösen Vorstellungen

und Sitten der Chingpaw finden wir nichts, was auf das Vorkommen von Menschenopfern hinweisen würde.

Jedes Jahr wird eine Reihe grosser Opferfeste abgehalten, die alle in Beziehung zum Ackerbau stehen. Vor den landwirtschaftlichen Arbeiten sucht man durch Opfer sich das Wohlwollen der *Nat* zu sichern. Grosse, je zwei Tage dauernde Feste, an welchen der *Duwa* dem Erdgeist „*Ka-Nat*" opfert, werden nach Beendigung der Rodungsarbeiten und einige Monate später, wenn der Dschungel niedergebrannt wird, gefeiert. Das wichtigste Opferfest „Nă-na nai" wird zur Zeit der Aussaat, zu Ehren desselben Erd-*Nat* abgehalten. Die Feierlichkeit findet am *Numshang*, dem allgemeinen Opferplatze statt. Nachdem das gewöhnliche Volk im Laufe des Tages den verschiedenen *Nat* gehuldigt, bringt gegen den Abend der *Duwa*, unterstützt vom Tumsa und Kyang-Jong (dem Schlächter) dem grossen Erdgeist die Opfer dar. Bei dieser feierlichen Handlung dürfen die übrigen Dorfgenossen nicht anwesend sein. Die Opfergaben bestehen nach Anderson (1876, 457) aus Büffeln, Schweinen, Geflügel, getrockneten Fischen und *Sheroo*. Die Schädel der bei dieser Gelegenheit geschlachteten Tiere werden sorgfältig aufbewahrt und an den Pfosten am Eingange des Hauses befestigt. Diese Trophäen bilden den Stolz des *Duwa*. Während der viertägigen Dauer des Festes darf weder eine Arbeit verrichtet noch eine Reise unternommen werden. Nach diesen Feiertagen muss der Tumsa vermittelst Divination herausfinden, welcher Hausverband zuerst mit dem Säen beginnen soll, damit eine gute Ernte erzielt werde. Ist die Aussaat vollbracht, so folgen zwei weitere Festtage mit allgemeiner Schmauserei und Trinkgelagen; die *Nat* erhalten neue Opfer an Eiern und Spirituosen, um die Saat vor allen schädlichen Einflüssen zu bewahren. Erst am dritten Tage wird mit der allgemeinen Aussaat begonnen (George 1892, XXVII). Wenn die Saat der Reife entgegengeht, huldigt von neuem die ganze Dorfschaft den *Nat*. Jeder Hausverband bringt eine bestimmte Opfergabe nach dem Opferplatz. Die reifende Frucht wird damit der Fürsorge der *Nat* übergeben. Vor Beginn der allgemeinen Ernte muss die Frucht des zuerst säenden Haushaltes eingebracht und dem betreffenden Haus-*Nat* geopfert werden.

Einmal jährlich während der kalten Jahreszeit bringt der *Duwa* dem Sonnen- und Mondgeist seine Verehrung dar. Er erbittet von den *Nat* Schutz für das ganze Dorf. Bei dieser Feier, *Nat-seit-ai* genannt, werden keine lebenden Opfer verwendet, sondern nur pflanzliche Nahrungsmittel und Getränke den *Nat* vorgelegt.

Nach reichlichen Ernten, in Zeiten grossen Wohlstandes wird das grosse, 3 Tage dauernde Opferfest *Manau Kalaw* gefeiert, bei welchem wiederum die Sonnen- und Mond-*Nat* Opfer erhalten (George 1892, XXXI). Ausser diesen regelmässig wiederkehrenden Opferfeiern werden bei jedem Missgeschick, das die Dorfschaft trifft, grössere Opferungen veranstaltet. Bei Miss-Ernten oder wenn Epidemien, namentlich Pocken, das Dorf heimsuchen, strebt man durch den Tumsa zu ermitteln, welcher böse Geist durch Opfergaben günstig gestimmt werden müsse. Kann man das verlangte Opfer zur Zeit nicht darbringen, so wird dem *Nat* einfach versprochen, bei nächster Gelegenheit das Opfer zu verabreichen. Symbolische Opfer, z. B. Modelle von Tieren, werden nie als Ersatz verwendet. (Gazetteer 1900, I, 423). Auch bei der Rückkehr von einer glücklichen Jagd erhalten die *Nat* nach der Schilderung von George (1892, XXVIII) ihren Anteil an der Beute. Der Kyang-Jong teilt von dem erlegten Wild ein bestimmtes Stück Fleisch ab. Dieses *Nat*-Fleisch wird auf den Hausaltar gelegt, der Schamane ladet den Haus-*Nat* ein, die Gabe anzunehmen. Nachher wird das Fleisch zwischen dem Tumsa und dem *Duwa* geteilt.

Die Schamanen als Ärzte und Wahrsager.

In enger Beziehung zu dem geschilderten Geisterglauben stehen die Vorstellungen, die sich die Chingpaw über das Wesen der Krankheiten gebildet haben. Wie alle Geschehnisse, die in den gewohnheitsmässigen Verlauf des Lebens störend eingreifen, werden auch Krankheiten und Verletzungen dem Wirken eines Geistes zugeschrieben. Nach Mac Gregor (1894, 174) wird namentlich der Shon-*Nat*, der Geist des Dschungels als Erreger von Krankheiten gefürchtet. Daneben besitzen die verschiedenen Stämme eine grosse Anzahl *Nat*, die sie mit bestimmten Krankheiten in Verbindung bringen. Nach Mac Gregor empfängt bei Verwundung eines Mannes der Palam-*Nat* Opfergaben, bei Blutungen Shama, bei Frauen im Kindbett der Chisam-*Nat*. Anderson (1876, 458/59) erwähnt besondere Geister, die bei Pocken, Cholera, Hautkrankheiten etc. angerufen werden. Auch Nykhoo, dem Geist des Hauses und der Ahnen wird in allen Krankheitsfällen geopfert.

Ist Jemand erkrankt, so wird nach dem Schamanen gerufen — bei einigen Reisenden nach dem Tumsa, bei andern nach dem Mi-tway. — Seine Aufgabe besteht darin, vermittelst Divination herauszufinden, welcher *Nat* die Krankheit verursachte und was für Opfer in dem bestimmten Falle nötig seien, sowie die Vollziehung des Opfers zu leiten. Ist der *Nat* ermittelt und aufgefordert, das dargebrachte Opfer anzunehmen, so beginnt der Tumsa eine lang dauernde, rythmische monotone Anrede in einer für das Volk unverständlichen esoterischen Geheimsprache. Erfolgt nach dieser Zeremonie keine Linderung der Krankheit, so erklärt der Schamane, noch andere Geister wirken bei der Erkrankung mit, diese werden wiederum durch Divination ausfindig gemacht und zur Annahme weiterer Opfer aufgefordert. Eigentliche, pflanzliche Heilmittel, mit denen jeder Dorfälteste oder Familienvorstand vertraut ist, werden nur bei leichteren, namentlich schmerzlosen Erkrankungen angewendet.

Eine etwas abweichende Auffassung über die Heilung der Krankheiten lernte Elias (1876, 221) bei den Lenna-Maran kennen. Eine Mythe dieses Stammes erzählt:

„Am Anfang gab der grosse Erd-*Nat*, der die Welt schuf, allen Völkern die Samen heilender Pflanzen. Jedes Volk nahm den Samen mit nach seinem Lande und säete ihn aus. Die Chingpaw säeten den ihrigen an die Hänge der Berge, aber als die Saat aufkeimte kamen die Büffel und verzehrten sie. Darauf versuchte man in der Ebene auszusäen, aber Schweine und Ratten frassen die Saat; endlich pflanzten sie den Rest des Samens am Rande des Wassers, doch er wurde von den Fischen verschlungen, so dass jetzt keine heilkräftigen Pflanzen mehr wachsen. Deshalb wird in jedem Krankheitsfalle der Mi-tway gerufen, er muss herausfinden welches Tier den Samen der Pflanze, die für die betreffende Krankheit heilend wäre, frass. Er empfiehlt dann das Tier als Opfer für den *Nat* dieser Krankheit."

George (1892, XXVIII) berichtet, einige Tumsa besitzen die Macht, Krankheit oder sogar Tod anzuzaubern. Wünscht Jemand sich von einem Feinde zu befreien, so befragt er einen Mi-tway, ob es vorteilhaft sei, den Widersacher selbst zu töten oder von einem Tumsa behexen zu lassen. Bestimmt der Mi-tway vermittelst Divination das letztere, so wird der Tumsa gerufen. Mit Zaubersprüchen und Beschwörungsformeln sucht er dem Feinde das gewünschte Leiden anzuzaubern. In der Richtung der Wohnung des Opfers werden längs der Strasse lange Gräser gepflanzt. Darauf schlachtet man ein Schwein oder

einen Hund, das tote Tier wird in Gräser eingewickelt und auf die Strasse gelegt. In der Richtung des Aufenthaltsortes des Feindes werden Speere geworfen und Schüsse gefeuert. Zum Schlusse nimmt jeder der Anwesenden einige der langen Gräser und schleudert sie in derselben Richtung.

Krankheiten können auch durch eine Art „bösen Blick" verursacht werden. Gewisse Leute sollen zwei Seelen „*Numla*" besitzen, die gewöhnlichen Menschen haben nur eine. Während eine Seele sich im Körper aufhält, kann der also Behaftete die andere aussenden, seine Mitmenschen zu schädigen. Das Opfer erkennt gewöhnlich den vermeintlichen Widersacher und teilt dessen Namen den Angehörigen mit, die gegen den Beleidiger eine Blutschuld aufstellen. Die Auffassung des „bösen Blicks" charakterisiert folgender Fall, den uns George berichtet: „Jemand starb an einem Fieber. Vor seinem Tode erklärte er seinen beiden Brüdern, ein gewisser Mann habe ihn behext und seine Krankheit verursacht. Nachdem der Kranke gestorben versammelten sich dessen Brüder und Genossen griffen das Haus des Angeklagten an, töteten diesen selbst und verkauften die ganze Familie als Sklaven."

Auf die Bedeutung der Schamanen in Streitfällen als Vollzieher der Gottesurteile wurde schon bei Besprechung der Rechtsverhältnisse hingewiesen. Es erübrigt uns nur noch, eine der wichtigsten Aufgaben der Schamanen, namentlich der Mi-tway, zu besprechen, nämlich ihre Tätigkeit als Wahrsager. Wie der Burmane, unternimmt auch der Chingpaw keine wichtige Handlung, sei es eine Reise, ein Raubzug, der Bau eines Hauses oder irgend ein Geschäft, ohne vorher den Schamanen zu befragen, auf welche Weise das Unternehmen ausgeführt werden müsse und was für Opfer nötig seien, um sich den Beistand der *Nat* zu sichern. Der Schamane erkundet den Willen der *Nat* vermittelst Divination. Nach George (1892, XXVI) sind folgende Methoden am gebräuchlichsten:

1. Die Befragung des Bambus, *Saman* oder *Shiman* — der esoterische Name dieser Handlung lautet *Ninhwot*. — Grüner Bambus wird über die glühende Kohle eines Feuers gelegt. Infolge der Hitze springt das Holz und an den Spalten trennen sich feine Fasern ab. Aus der Stellung dieser Fasern wird der Verlauf der zukünftigen Ereignisse geweissagt.

2. Die Befragung eines bestimmten Blattes „*Shippawot*". Zu dieser Methode der Wahrsagung verwendet man ein Blatt, dessen Rippen parallel verlaufen, gewöhnlich ein Bananenblatt. Den Rippen entlang wird das Blatt in kleine Streifen gerissen; aufs Geratewohl nimmt der Wahrsager einige Streifen und knüpft sie zusammen. Aus der Zahl der Streifen und Knoten, sowie deren Form liest er die Antwort auf die gestellte Frage.

Mac Gregor (1894, 176) berichtet, dass besonders das Blatt einer wilden *Cardamon*-Art zum Wahrsagen benutzt werde. Zur Divination finden auch die Eingeweide der Schweine und Rinder, sowie Gehirn und Sehnen von Geflügel Verwendung. Nach Anderson wird bei den Burmanen und den Karen auch aus den Knochen der Hühner die Zukunft gelesen. Leider geben die Autoren nicht an, auf welche Weise die Divination erfolgt.

Ausser diesen Methoden versucht man noch auf andere Weise den Willen der *Nat* zu erfahren. Wie schon bei Besprechung der Wahl der Mi-tway erwähnt wurde, werden namentlich solche Individuen als Schamanen ausgebildet, die in der Jugend Anlagen grosser Nervosität und Erregbarkeit zeigen und durch geeignete Erziehung die Fähigkeit der Selbstsuggestion erlangen. Die Aufgabe des Schamanen besteht darin, konvulsive Anfälle willkürlich zu produzieren. Da man glaubt, in solchen Zuständen der Ekstase stehe er in besonders engem Verkehr (Rapport) mit der Geisterwelt, wird seinen Äusser-

ungen grosse Bedeutung beigemessen. Nach SLADEN (1870, 48) sollen die Chingpaw keine einigermassen wichtige Handlung unternehmen, ohne vorher auf diese Weise durch den Schamanen den Willen der *Nat* zu erfragen.

Der Arzt ANDERSON (1871, 247) schildert uns den Verlauf einer solchen Konsultation eines Mi-tway, welcher er in Ponline im Taping-Tal beiwohnte. Der Schamane sollte feststellen, ob die Geister gestatten, dass die Expedition des Oberst SLADEN weiterreise. ANDERSON schreibt: „Die Offiziere der Expedition, die Häuptlinge und *Pawanig* versammelten sich im Hause des *Duwa*. Der Mi-tway erschien, zog sich in eine dunkle Ecke des Hauses zurück, die man vorher mit Wasser besprengt hatte, und setzte sich auf einen Schemel. Kaum hatte er sich niedergelassen, so blies er einige Töne auf einem Rohr, warf es weg und begann tief und schmerzvoll zu stöhnen und schüttelte sich vom Kopf bis zu den Füssen so, dass der Boden der Hütte mitzitterte. Er griff sich nach den Schläfen, erschauderte und stiess lang andauernde, gähnende. Töne, Schreie und Seufzer aus, als ob er unter heftigen Schmerzen litte; hin und wieder sang er. Wenn die Schmerzen zu unerträglich schienen, so suchten der *Duwa* und die *Pawanig* ihn durch Zwiesprache in einschmeichelndem Tone zu beruhigen. Während dieser ausserordentlichen Szene glich der Schamane in seinem ganzen Gebahren einem Rasenden (*maniac*). Nach einiger Zeit wurde Oberst SLADEN höflich mitgeteilt, der Mi-tway halte zur Gewinnung der Hülfe der *Nat* ein Opfer an Silber und Stoffen für nötig. Vor der Abreise müsse eine Gewehrsalve abgefeuert werden, um die bösen Geister zu erschrecken. SLADEN gab Stoffe und Silber. Das Geld wurde auf einen Bambus gelegt, den man vorher mit Wasser besprengte. Kaum waren die Gaben vor dem Schamanen ausgebreitet, stiess er sie von sich und fuhr fort zu schreien und zu stöhnen, stärker als zuvor. Dies bedeutete, dass die *Nat* nicht befriedigt seien. Der *Duwa* bemerkte, mit weniger als 60 Rupien lassen sich die *Nat* nicht besänftigen. SLADEN erhöhte den Betrag um weitere 5 Rupien. Der Priester stiess das Silber wieder von sich, wenn auch weniger heftig. Während einer weiteren Viertelstunde setzte er das unmenschliche Gestöhne fort. Ein *Pawanig* reichte dem Schamanen ein dürres, dütenartig aufgerolltes Blatt mit Reis gefüllt. Dieser führte es mehrere Mal zur Stirne, stiess einen tiefen Seufzer aus und warf das Blatt weg. Darauf ergriff er einen *Dah*, den man vorher sorgfältig gereinigt hatte, und führte damit dieselben Bewegungen aus, wie mit dem Blatt. Das Geseufze und Gestöhne wurde allmählich schwächer und hörte endlich ganz auf. Der Mi-tway erhob sich von seinem Sitze und deutete auf Arme und Beine, um zu zeigen, wie angegriffen und ermüdet er sei. SLADEN wurde mitgeteilt, dass die *Nat* befriedigt seien."

OMEN, TRÄUME, AMULETE.

Ueber den Glauben an schlechte und gute Vorbedeutungen fand ich bei den verschiedenen Autoren nur wenig Angaben. Nach GEORGE (1892, XVI) gilt als schlechtes Omen, wenn eine Schlange, ein Stachelschwein, oder eine Katze den Weg kreuzt, während umgekehrt die Begegnung eines Hirsches, eines Wildschweins oder Rinozeross, Glück bedeutet. — Niemand darf an einem Chingpaw auf der linken, der Schwertseite vorbei gehen, ohne Gefahr zu laufen, von diesem bestraft zu werden.

MAC GREGOR (1894, 170) berichtet, Träume vom Mond, vom Fange eines kleinen Fisches, von der Besteigung eines Berges gelten als glückliche Vorbedeutung. Verhängnis-

voll sind Träume, in denen man von einem Baume herunterfällt, oder die von Dunkelheit, dem Fang eines grossen Fisches, vom Töten eines Schweins oder Hirsches und vom Heruntersteigen von einem Berge handeln. Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, dass der Zahl 9 eine gewisse mystische Bedeutung zuzukommen scheint. So gilt z. B. der 9. Tag jedes Monats als besonders unheilvoll. An diesem Tage darf keine Reise unternommen werden. Die Zahl 9 kehrt auch in vielen Sagen und Legenden der Chingpaw wieder.

Als Amulete stehen Teile von prähistorischen Waffen, Steinäxten und Messer, namentlich aber bronzene und kupferne Celte, die seltener vorkommen, in hoher Wertschätzung. Sladen (1870, 145) sah Chingpaw-Männer, welche die Celte sorgfältig eingewickelt in kleinen Taschen um den Hals trugen. Je ehrerbietiger man diese Celte behandelt, um so mächtiger soll ihre Wirkung als Amulet für den glücklichen Besitzer in allen menschlichen und übermenschlichen Begehren sein.

---

10. Kapitel.

SITTEN UND GEBRÄUCHE.

IX.

Die Geburt und Namengebung.

Unmittelbar vor der Geburt versammeln sich die Verwandten und Nachbarn im Hause der Schwangeren; zwei Bambusröhren gefüllt mit *Sheroo*, dem bierartigen Getränk, stehen bereit. Die eine wird von den Anwesenden sogleich getrunken, dem andern Bambus giebt man den Namen des erwarteten Kindes (vergl. Verwandtschaftbezeichnungen, Seite 29 ff.) Sie wird bei Seite gestellt und nach der Namengebung getrunken. Ist die Entbindung mit Hilfe der Geburtshelferin glücklich erfolgt, so muss diese in dem Augenblick, in dem sie das Kind empfängt, dessen Namen nennen. Wenn sie dies unterlässt oder einen falschen Namen nennt (Parker 1897, 102), giebt ein böser Geist dem Kinde zuerst den Namen und dem Neugebornen steht Elend und früher Tod bevor. Nach der Geburt verabreichen die Nachbarn kleine Geschenke und ein grosses Fest- und Trinkgelage wird abgehalten. An dieser Feier dürfen junge Männer nicht teilnehmen, denn sie liefen Gefahr, dass in Zukunft alle ihre Unternehmungen fehlschlügen. „Während und nach der Geburt giebt es eine Menge zu tun", schreibt George (1892, XIV), „denn zahllose Geister sind in Tätigkeit. Der Tumsa wird als Beistand gerufen. Er begiebt sich in ein benachbartes Haus und befragt den Bambus, um zu erfahren, ob der Hausgeist dem Neugebornen günstig gesinnt sei, oder ob ein Dschungel-*Nat*, ein *Swawn* oder *Munla* den Schutzgeist vertrieben habe. Diese *Swawn* oder *Munla* sind die schon erwähnten Geister der Frauen, die während der Schwangerschaft oder im Wochenbett sterben. Sie versuchen ins Haus zu dringen, Mutter und Kind zu ergreifen, um sich neue Genossen zu verschaffen. Erklärt der *Tumsa*, der Hausgeist sei erzürnt, so versucht man ihn mit geistigen Getränken und anderen Opfern zu besänftigen. Ist ein Dschungel-Geist feindlich, so müssen ernste Massnahmen ergriffen werden um den bösen *Nat* zu vertreiben. Auf allen Seiten des Hauses, sogar in diesem selbst, und auf den Wegen, die zum Dorfe führen, wird mit Flinten gefeuert. Unter die

Hütte werden Pfeile geschossen und über der jungen Mutter schwingt man brennende Fackeln. Zuletzt wird aus aller Art Abfällen ein Haufen aufgeschichtet und angezündet, damit der scheussliche Gestank den bösen Geist zwinge, sich in den Dschungel zurückzuziehen. Einige Tage nach der Entbindung zeigt der *Tumsa* die Geburt des Kindes dem Hausgeist an und stellt das Neugeborne unter dessen Schutz. Der *Tumsa* bestimmt die Opfer, die bei diesem Anlass den Hausgeistern und den andern *Nat* gebracht werden müssen. Während der ersten drei Tage nach der Niederkunft darf die Wöchnerin das Haus nicht verlassen, doch ist ihr gestattet, Besuche zu empfangen. Am vierten Tag in der Frühe begiebt sie sich, von einer alten Frau begleitet, zum Wasserplatz des Dorfes. Die Begleiterin wirft einen Speer gegen die Quelle und ruft: „Hinweg ihr bösen Geister!" damit die *Nat* verscheucht werden und Mutter und Kind nicht entführen. Darauf badet die Frau, wäscht gründlich ihre Kleider, kehrt ins Dorf zurück und nimmt ihre gewohnte Lebensweise wieder auf (Gazetteer 1900, I, 394).

Über die Vorschriften, die eine Frau während der Schwangerschaft befolgen muss, fehlen nähere Angaben. George erwähnt nur, dass schwangere Frauen, um Missgeburten zu vermeiden, sich des Genusses von Honig und vom Fleisch des Stachelschweines enthalten müssen.

Hochzeits-Gebräuche.

Da die Eheform schon bei Besprechung der Familien-Organisation eingehend erörtert wurde, haben wir nur noch die bei der Hochzeit stattfindenden Zeremonien zu beschreiben. Wie schon erwähnt, muss bei der Verheiratung an die Eltern der Braut ein Ersatzpreis für die mit der Tochter verlorene Arbeitskraft entrichtet werden. Die Feststellung der Höhe des Ersatzes bildet eine der schwierigsten Angelegenheiten bei Abschluss einer Ehe. Beim gewöhnlichen Volk findet noch eine Scheinentführung statt. Die religiöse Zeremonie gipfelt in dem Opfer an die Hausgeister. Sowohl die Angehörigen des Mannes, wie auch der Braut suchen durch Opfergaben die Haus-*Nat* günstig zu stimmen.

Der folgenden Schilderung der Hochzeitsgebräuche lege ich die Berichte von George und Anderson zu Grunde. Gedenkt ein Chingpaw zu heiraten, so befragt er einen Schamanen nach dem Schicksal des gewünschten Mädchens. Anderson (1876, 140) schreibt: „Man sucht sich ein Besitztum des Mädchens, ein Kleidungsstück oder einen Schmuckgegenstand, zu verschaffen, und übergiebt es dem *Tumsa*. Auf diese Weise tritt der Schamane in Beziehung (Rapport) zu dem Mädchen und er kann ihre Zukunft voraussagen". Ist die Wahrsagung günstig ausgefallen, so sendet der Heiratskandidat einen Unterhändler (*Likyaw*) mit Geschenken zu einem einflussreichen Mann (*Chang-Tung*) des Dorfes, in welchem das Mädchen wohnt, damit sie zusammen den Ersatzpreis feststellen. Sobald alles zur gegenseitigen Zufriedenheit geordnet ist, teilen zwei Boten des Bräutigams dem *Chang-Tung* mit, an welchem Tag die Entführung stattfinden werde. Zwei Verwandte des Mädchens versprechen ihre Hülfe als Brautjungfern. An dem betreffenden Tage begeben sich 5 Männer und 5 Mädchen aus dem Dorfe des Mannes nach dem der Braut. Im Hause des Vermittlers wird der Einbruch der Nacht abgewartet. In der Dämmerung holen die Mädchen ohne das Wissen der Eltern die Braut, und die ganze Gesellschaft entflieht nach dem heimatlichen Dorfe. Die Braut, welche die Nacht im Hause des Unterhändlers verbrachte, wird am nächsten Morgen auf eine sofaartige Bank gesetzt, die auf allen Seiten verhüllt ist. Bald

erscheint eine Schaar junger Männer aus ihrem Dorfe, um, wie sie sagen, nach einem Mädchen zu suchen, welches in der Nacht gestohlen worden sei. Man zeigt ihnen die Braut und frägt, ob sie das Mädchen zurückfordern, worauf die Männer antworten: „Alles ist geordnet, das Mädchen mag hier bleiben". Der Bräutigam teilt Geschenke an die Freunde und Brautjungfern aus.

Bei der Heirat eines *Duwa* oder eines Angehörigen einer anderen angesehenen Familie findet die Scheinentführung nicht mehr statt. Nach George (1892, XVIII) werden die vorbereitenden Unterhandlungen gleichfalls von zwei Vertretern des Bräutigams, dem *Likyaw* und dem *Chang-Tung*, dem Vermittler, geführt. Die beiden Freunde des Bräutigams — nach Parker (1897, 97) dessen Onkel — begeben sich mit Geschenken ins Haus des *Chang-Tung;* dieser führt sie zu den Eltern der Braut. Die Höhe des Ersatzpreises wird festgesetzt; darauf benachrichtigt man die Nachbarn von dem wichtigen Ereignis und feiert den Tag mit einem Trinkgelage. Der Bräutigam verbleibt in seinem Dorfe. Vor dem Hochzeitstag sendet er Freunde und verwandte Frauen mit den Geschenken zuerst nach dem Hause des Vermittlers und darauf zu den Brauteltern. Die Braut wird, mit dem Silberhalsband und mit allem andern Schmuck behangen, den Boten des Bräutigams vorgestellt. Der *Tumsa* bestimmt durch Divination zwei Mädchen, die als Brautjungfern die Braut nach dem Hause ihres zukünftigen Mannes begleiten müssen. Die Brautjungfern beladen sich mit Tragkörben, die die Eltern der Braut mit den ersten Gaben für den jungen Haushalt füllen. Begleitet von den Brautjungfern und einer Menge Verwandten begiebt sich die Braut nach dem Dorfe des Bräutigams in das Haus des *Likyaw*. Ihre Eltern bleiben zu Hause. Die nun folgenden Zeremonien beim Einzug der Braut in das Haus ihres zukünftigen Gatten verlaufen, sowohl bei der Hochzeit eines *Duwa*, wie der eines Mannes aus dem gewöhnlichen Volke auf ähnliche Weise.

Nach den Schilderungen von Anderson (1876, 146) und George (1892, VIII) sucht der *Tumsa* durch alle möglichen Opfer eine glückliche Stunde für den Eintritt der Braut in das Haus ihres zukünftigen Mannes herbei zu beschwören. Die kurze Wegstrecke zwischen dem Hause und dem Aufenthaltsort der Braut belegt der *Tumsa* sorgfältig mit grossen Grasbüscheln (*Null grass*), beschwert sie mit Bambus und stellt auf diese Weise eine Art Teppich her. Die Hausgeister werden herbeigerufen, Büffel, Hühner und Schweine getötet, und deren Blut über den Grasweg und die Braut gesprengt. Diese, begleitet von ihren Brautjungfern schreitet über den Grasteppich nach dem Hause. Sie begiebt sich sofort nach dem Zimmer der Eltern des Bräutigams und opfert dem Hausgeist Eier, Ingwer und getrocknete Fische. Der Bräutigam nimmt an der ganzen Zeremonie keinen Anteil. Erst bei der Abendmahlzeit kommt das junge Paar zusammen. Die Neuvermählten geben sich gegenseitig einige Speisen in den Mund. Den Schluss des Festes bildet ein grosses Trinkgelage. Die Kohabitation erfolgt gewöhnlich erst nach einigen Tagen.

Die Bestattung.

„Stirbt ein gewöhnlicher Chingpaw des Kaori-Lepai-Stammes", schreibt Anderson (1871, 129/30) „so werden Gewehrschüsse abgefeuert. Auf dieses Zeichen müssen sich die Verwandten und Dorfgenossen ins Sterbehaus begeben. Wenn alle versammelt sind, teilen sie sich in die zahlreichen Arbeiten und Vorbereitungen, die für die Bestattung nötig sind. Die einen gehen in den Dschungel, schneiden Bambus und fällen den Baum für den Sarg.

Andere treffen Vorbereitungen für das *Nat*-Opfer. Vor dem Hause wird mit langen Bambusen ein Kreis abgesteckt und an jedem der Stäbe eine kleine Flagge befestigt. Den Boden zwischen dem Haus und dem Kreis belegt man mit Grasbüscheln. Der *Tumsa* streut etwas Gras in den Kreis und giesst ein Trankopfer von Kachin-Bier, *Sheroo*, darüber. Der Rest des Getränkes wird an die umstehenden Leidtragenden verabreicht. Ein junges Schwein wird geschlachtet und dessen Haut an einem der Bambusstäbe aufgehängt. Inzwischen haben andere Männer den Sarg, bestehend aus einem ausgehölten Baumstamme, verfertigt, und die Stelle, wo der Kopf der Leiche zu liegen kommt, mit Holzkohle geschwärzt. Vor dem Fällen des Baumes mit dem *Dah* wird ein Huhn geschlachtet und gegen den Stamm geworffen, damit der *Nat* des Baumes das Fällen und Verarbeiten nicht hindere. Ältere Leute von demselben Geschlecht wie der Verstorbene, bewachen die Leiche, ziehen ihr neue Kleider an und betten sie in den Sarg. Ein Teil des Fleisches des geopferten Schweines, Reis und *Sheroo* wird in den Sarg gelegt; in den Mund des Toten steckt man ein Stück Silber. Die gleiche Sitte befolgen nach Scott (1896, 584) auch die Burmanen. Häuptlingen legt man noch einen Edelstein in jede Achselhöhle. Die Leidtragenden geleiten den Sarg unter Gewehrsalven zu Grabe. Frauen folgen dem Zug mit Bambusrohren voll *Sheroo*. Der Sarg wird in das za. 1 M. tiefe Grab gesenkt und mit grünen Baumzweigen bedeckt. Der Grabhügel wird aufgeschüttet, darüber breitet man die Kleider des Verstorbenen aus und übergiesst sie mit einem Teil des *Sheroo*. Den Rest des Bieres trinken die Leidtragenden. Auf dem Rückweg streuen die Trauernden Reis auf den Pfad. Vor dem Dorfe reinigen sie sich mit frischen Blättern. Auch vor dem Betreten des Hauses müssen die Angehörigen des Verstorbenen eine Reinigungs-Zeremonie durchmachen. Sie besprengen sich mit Wasser vermittelst (*Null*) Gras. Vor das Haus wird ein Bündel Gras gelegt, das der *Tumsa* mit dem Blut eines Huhnes begiesst, als Opfer für den Geist des Verstorbenen. Ein Trinkgelage beschliesst den Tag. Am nächsten Morgen empfängt der Geist des Verstorbenen ein Opfer, bestehend aus einem Schwein und *Sheroo*. Bis tief in die Nacht hinein werden Feste und Tänze abgehalten. Sladen und Anderson waren Augenzeugen eines solchen Totentanzes. Sladen (1870, 47) schreibt: „Wir hörten aus der Ferne Töne einer Chingpaw-Musik; den Tönen nachgehend kamen wir vor ein Haus, in welchem Männer, Frauen und Kinder nach Begleitung einer scheusslichen Musik von Gong und Trommeln tanzten. Anderson und ich betraten das Haus und wurden gleich veranlasst, an dem Tanze teilzunehmen. Die Tanzenden bewegten sich im Kreis herum in regelmässigen Seitwärtsschritten. Die Aufregung der männlichen Tänzer steigerte sich über das gewöhnliche Maass hinaus, plötzlich rannten sie wie Besessene aus dem Hause. Wir blieben allein mit den Frauen zurück. An Stelle der aufregenden Scene trat die Stille des Trauerhauses, nur unterbrochen durch Klagelaute. Zwei der Frauen zogen sich zurück und schrieen über der Leiche eines Kindes, die sorgsam in einer Ecke des Raumes aufbewahrt wurde, ihre Klagelieder." Wie Sladen und Anderson später erfuhren, bezweckte dieser Totentanz den Geist des Verstorbenen aus dem Hause zu vertreiben.

Am Morgen des dritten Tages errichten die Angehörigen einen Altar vor dem Hause, bedecken ihn mit Blättern und opfern dem Hausgeist einen Büffel. Der *Tumsa* bricht den Bambusring vor dem Hause ab. Es folgt ein letzter Totentanz, durch den der Geist des Verstorbenen endgültig aus dem Hause vertrieben wird. Am Nachmittag begiebt man sich zum Begräbnisplatz und zieht einen Graben um das Grab. Der Grabhügel wird mit einem konischen Deckel gekrönt und daran die Haut des geopferten Büffels und Schweines befestigt.

Für den konischen Grabdeckel findet das Holz desselben Baumstammes, aus dem der Sarg gemacht wurde, Verwendung. Häufiger sind die Grabaufsätze aus Schilf verfertigt.

Mit dieser Beschreibung ANDERSON's der Bestattungsgebräuche des Kaori-Lepai-Stammes stimmen im Allgemeinen auch die Schilderungen von GEORGE und der anderen Autoren überein. GEORGE (92, XX) erwähnt noch, dass 6 Tage nach dem Tod eines Mannes, 7 Tage nach dem Tod einer Frau, weitere Opferungen stattfinden. Der Geist des Verstorbenen soll an diesen Tagen zum letzten Mal seine frühere Wohnung aufsuchen. Durch neue Opfer an Wildpret, Fischen und Spirituosen sucht man den Geist zu bewegen, endgültig nach dem Aufenthaltsort der Ahnen zurückzukehren.

Die Bestattungsgebräuche erfolgen nur beim gewöhnlichen Volk in der geschilderten Weise. Schon NEUFVILLE (1855, 9/10) berichtet, dass die Leichen der Häuptlinge vor der Beerdigung oft Monate, ja sogar Jahre lang aufbewahrt werden. Der Tote wird in einen verschliessbaren Sarg gebettet und ausserhalb des Dorfes, im Dschungel auf einem Bambusgerüste aufgebahrt. Am unteren Ende des Sarges befindet sich eine Oeffnung, von welcher aus ein Bambusrohr bis zur Erde reicht. Diese Röhre gestattet den Verwesungsprodukten abzufliessen. „Ist die Verwesung vollendet", schreibt NEUFVILLE, „wird der Sarg ins Haus zurückgebracht und mit den Waffen, Kleidern, Schmuck und Abzeichen des Ranges umgeben, die dem Toten bei Lebzeiten gebührten." Diese nachträgliche Aufbahrung im Hause scheint bei den östlichen Chingpaw nicht stattzufinden. Die eigentliche Beerdigung vollzieht sich in ähnlicher Weise wie bei den Angehörigen des gewöhnlichen Volkes.

Die Hauptaufgabe des *Tumsa*, sowie der Leidtragenden besteht darin, durch Beschwörung, Gewehrsalven und Totentänze den Geist des Verstorbenen zu bewegen, das Haus zu verlassen und sich nach dem Aufenthaltsort der Ahnen zu begeben. Ein Nichtinnehalten der vorgeschriebenen Zeremonie hätte zur Folge, dass der Geist des Verstorbenen ein böser *Nat* würde und als solcher die Hinterbliebenen belästigte. Auf dem Grabhügel eines *Duwa* werden das Schwert (der *Dah*) und die anderen persönlichen Besitztümer des Verstorbenen niedergelegt.

Die Sitte, Leichen der Häuptlinge oder anderer vornehmer Personen Monate, ja Jahre lang aufzubewahren, ist bei den hinterindischen Völkern weit verbreitet. YULE (1880, 295) erwähnt diesen Brauch für China, die Insel Bali, Burma, sowie bei den Naga, Kassia, Kuki. In Mandalay hatten wir Gelegenheit, den Verbrennungs-Festlichkeiten eines hohen buddhistischen Priesters beizuwohnen, dessen Leiche vorher dreiviertel Jahre lang in Honig konserviert wurde. Auch die Shan konservieren nach ANDERSON (1871, 144) auf die gleiche Weise die Leichen ihrer Priester. Wie HODSON (1891, 305) berichtet, bewahren die Manipuri ihre Toten in ähnlichen Särgen mit Abflussvorrichtung, wie die der Chingpaw, monatelang vor der Bestattung auf.

Ueber die Gründe, mit denen die Chingpaw diese Sitte erklären, fanden wir nur eine, zum Teil schon erwähnte Angabe bei NEUFVILLE (1855, IX, 10). Die Chingpaw sollen die Leichen ihrer Häuptlinge vor der Bestattung monatelang aufbewahren, um Streitigkeiten mit der weit verbreiteten Verwandtschaft zu vermeiden. Denn selbst die entferntesten Verwandten würden es als eine tötliche Beleidigung auffassen, die nur mit Blut gesühnt werden kann, wenn man die Leiche begrübe, ohne dass die ganze Sippe rechtzeitig vom Tode des Angehörigen benachrichtigt worden wäre (vergl. Familien-Organisation Seite 25 ff.) Deshalb wird die Bestattung aufgeschoben, bis Antwort von allen benachrichtigten Verwandten eingetroffen ist.

Schon bei Besprechung der Vorstellungen, die sich die Chingpaw über den Tod gebildet haben, wurde der Auffassung gedacht, dass Leuten, die epidemischen Krankheiten erliegen, Frauen, die während der Schwangerschaft oder im Kindbett sterben und Männern, die infolge von Unglücksfällen umkommen, nach dem Tode ein besonderes Schicksal beschieden sei. Dieser Vorstellung gemäss weichen auch bei solchen Todesfällen die Bestattungs-Zeremonien von den gewöhnlichen Gebräuchen ab. Nach den Schilderungen von Anderson (1871, 137; 1876, 144) wird beim Tode einer Schwangeren oder einer Wöchnerin der *Tumsa* befragt, welches Tier getötet werden muss, um den bösen Geist von Mutter und Kind zu besänftigen. Ein Tier, das der böse *Nat* gern isst, wird genannt und ein zweites, in das er sich verwandeln soll. Das erste Tier wird lebend am Kopfe aufgehängt. In der Richtung, nach welcher der Kopf im Augenblick des Schlachtens zeigt, muss die Frau begraben werden. Ein Teil des Fleisches wird dem *Nat* geopfert, ein anderer gekocht und der Toten vorgesetzt. Der Leichnam wird darauf in Matten gerollt und mit dem Schmuck und allen Kleidern nach der Begräbnisstelle gebracht. Nachdem die Leiche ins Grab gesenkt ist, wirft man auf deren Kopf Gras. Sobald das Grab zugeschüttet ist, werden alle Besitztümer der Verstorbenen verbrannt. Ueber dem Grabhügel wird eine kleine Hütte errichtet als Wohnsitz für den *Nat*. Die Leidtragenden haben bei der Rückkehr die gewöhnlichen Reinigungszeremonien durchzumachen.

Ähnliche Bestattungsgebräuche wie beim Tod einer schwangeren Frau finden bei der Beerdigung von Leuten statt die eines gewaltsamen Todes starben.

Die Begräbnisplätze der Chingpaw liegen nicht weit vom Dorfe entfernt. Träger desselben Familiennamens haben ihre Gräber nahe bei einander. Von den Szi-Lepai berichtet Scott (1900, 410), dass sie einen chinesischen oder *Shan*-Wahrsager die Begräbnisstelle bestimmen lassen. Der Wahrsager muss einen günstigen Platz ausfindig machen, denn sonst würden die Überlebenden von dem Geiste des Toten gequält.

* *
*

Die Beerdigung der Toten scheint nicht die allein gebräuchliche Bestattungsweise der Chingpaw zu sein. Früher war wahrscheinlich die Verbrennung die Regel. Nach George (1892, XX u. f.) werden jetzt nur noch die Leichen der Geisteskranken (*Na-na*), der infolge von Unglücksfällen Verstorbenen (*Sa-wa*) und der im Wochenbett oder während der Schwangerschaft erlegenen Frauen (*Ntang*) verbrannt. Anderson (1876, 145 u. f.) vernahm von einem Chingpaw, ehemals hätte die Sitte bestanden, wenn eine Wöchnerin innerhalb eines Monats nach der Geburt starb, mit ihr zugleich das überlebende Kind zu verbrennen, es sei denn, dass sich Jemand erbot, das Kind zu adoptieren; dem Vater war es nicht gestattet, das Kind für sich zu beanspruchen. MacGregor (1894, 174) nennt die Verbrennung der Toten die gebräuchliche Bestattungsweise der Chingpaw. Pottinger dagegen fand, dass die Maru noch der einzige Chingpaw-Stamm seien, der seine Toten verbrennt.

Bündnisse und Schwüre.

Den Verlauf der grossen Feste haben wir schon bei Besprechung der Opfer beschrieben. Es bleibt uns noch übrig, die Zeremonien zu schildern, die mit dem Abschluss eines Bündnisses verbunden sind. Nach der Darstellung von Taw sein ko (1893, 88), Sladen

(1870, 177) und HANNAY (1837, 277 u. f.) werden zur Feier eines Bündnisses kleine Hütten errichtet und zwar je eine für jeden Büffel, der bei dem Feste geopfert werden soll. Es bedarf zu dieser Opferung eines besondern 6—7 Meter hohen Altars, vor dem ein kleiner tischartiger Vorbau zur Aufnahme der Opfergaben angebracht wird. Der *Tumsa* ladet mit feierlichen Gebeten und Gesängen die Chingpaw-*Nat* aller Grade zur Teilnahme an der Feier ein. Die Anrufung der *Nat* erfolgt zweimal, zuerst vor dem Töten der Tiere und zum zweitenmal vor der Darreichung des Fleischopfers. Das Schlachten der Büffel vollzieht der *Kyang-Jong*. Das Opfertier wird mit den Hörnern an den Querbalken der kleinen Hütte angebunden, darauf wird es auf die Seite gestossen, so dass die ganze Schwere am Halse hängt. Der *Kyang-Jong* tritt vor: in der einen Hand hält er ein Bananenblatt mit geweihtem Wasser, in der andern ein blankes Schwert. Er giesst das Wasser über das Opfer und schlägt mit seiner ganzen Kraft mit dem Schwert an die Stelle des Nackens, wo die Spannung am grössten ist. Durch diesen Schlag tritt bei dem Tier der Tod sofort ein. Die als Opfergabe vorgeschriebenen Fleischstücke werden herausgeschnitten, gekocht und auf den Altar gelegt. Jetzt ist der Augenblick gekommen, in dem die *Nat* versammelt sind, die Schwüre oder Versprechungen entgegen zu nehmen. Man giesst das Blut des Büffels, vermischt mit einer Menge Spirituosen in einen grossen Kessel. Die Häuptlinge treten hervor, trinken von der Flüssigkeit und tauchen ihre Schwerter und Speere in den Topf. Dabei murmeln sie ihre Schwüre.

Diese Zeremonien werden sowohl bei Bündnisfesten unter den Chingpaw selbst, als auch bei Abschluss von Verträgen zwischen ihnen und der englisch-burmanischen Regierung befolgt. TAW SEIN KO berichtet, dass Hochlands-Häuptlinge, die keine Schwüre leisten, sich in anderer Weise zur Innehaltung eingegangener Verträge verpflichten. Sie knieen nieder, das Gesicht in der Richtung nach der burmanischen Hauptstadt gewendet; in beiden Händen halten sie ein mit den eingegangenen Pflichten und Rechten beschriebenes Stück Papier, dessen Inhalt sie wiederholen. Darauf werden die Schriftstücke verbrannt und die Asche in einen Becher mit Wasser gemischt, in welches man Modelle der Waffen — Bogen, Schwerter, Speere und Flinten — taucht. Dieses Wasser müssen die Häuptlinge austrinken.

Schliessen zwei Chingpaw einen Freundschaftsbund, so tauschen sie ihre Waffen und Speere aus. Die Neuverbündeten rufen alle Himmel- und Erdgeister als Zeugen herbei, dass sie von nun an in allen Lebenslagen treu zu einander halten wollen. Beide Parteien opfern zum Schlusse den Haus-*Nat* der andern.

11. Kapitel.

WISSEN UND KENNTNISSE.

X.

SCHRIFT UND ZEICHNEN.

Die Chingpaw besitzen keine Schrift. Eine ihrer Legenden erzählt WILLIAMS (1863, 92): „Die *Nat* hatten allen Völkern Schriftzeichen gegeben, doch diejenigen der Chingpaw waren unglücklicherweise in eine Haut eingeritzt. Unwissend über den Wert dieser Gabe, kochten

die Chingpaw die Haut und assen sie". Eine ähnliche Legende über den Verlust der Schriftzeichen erwähnt SCOTT (1900, I, 432) von den Karen.

Als Ersatz für die Schrift bedienen sich die Chingpaw einfacher Einkerbungen und Seile mit Knoten. So werden z. B. zur Erinnerung an Schuldforderungen oder bei Abschluss eines Vertrages bestimmte Einkerbungen in Bambusstäbe geschnitzt. Als NEY ELIAS (1876, 222) durch das Gebiet der Lenna-Maran reisen wollte, sandte ihnen der *Duwa* die Hälfte eines gespaltenen, beinahe einen Meter langen, Bambusstabes, in welchen der Länge nach zwei spiralartige Linien eingekerbt waren. Der Häuptling behielt das Gegenstück, das übereinstimmende Einkerbungen aufwies. Der Expedition diente dieser Bambusstab als Erkennungszeichen oder eine Art Pass. Zu ähnlichen Zwecken benutzten die alten Samojeden Stäbe mit Einkerbungen.

Zur Übersendung von Berichten benutzen die Chingpaw bestimmte Gegenstände. Die Art und Weise, in welcher eine solche Mitteilung erfolgt, lernten wir schon bei Besprechung der Einladung zur Teilnahme an einem Kriegszug kennen (vergl. Seite 39). GEORGE (1892, XXX) berichtet, der Gebrauch von Seilen mit verschiedenartigen Knoten sei weit verbreitet, doch scheint den Knoten keine allgemein anerkannte Bedeutung zuzukommen. Sie dienen daher nur zur persönlichen Gedächtnis-Stütze. Knotenschnüre wurden auch im alten China verwendet.

Auf dem Opferplätzen, *Numshang*, vor den Dörfern findet man an Pfosten Zeichnungen angebracht, welche die Opfer darstellen, die den *Nat* zur Erlangung einer guten Ernte dargebracht werden.

Nebenstehende Zeichnung fand GEORGE auf einem solchen Pfosten.

1 stellt Maiskolben dar,
2 den herabhängenden Ohrenschmuck der Frau,
3 das gebräuchliche Silber-Halsband,
4 ein Chingpaw-Rechen,
5 Bäume und Dschungel.

Diese Zeichnungen sollen nur zur Erinnerung an bestimmte Opfer dienen.

DAS ZAHLENSYSTEM.

Die Chingpaw-Sprache kennt eigene einfache Worte für folgende Zahlen:

	(o)[1]	(w)[2]
1 =	*Lăngai*	*Ai*
2 =	*Lăkhawng* / *Lăkong*	*N'khong*
3 =	*Măsum*	*Mă'sum*
4 =	*Măli*	*Mă'li*
5 =	*Mănga*	*Mă'nga*
6 =	*Khru*	*Khru*
7 =	*Sanit*	*Sin'it*

[1]) (o) Dialekt der östlichen Chingpaw nach SYMINGTON (1892, 15) und HERZ (1895, 9).
[2]) (w) Dialekt der westlichen Chingpaw nach NEEDHAM (1889, 12) und ROBINSON (1849, 342 u. f.).

8	= *Măsat*	*Mă'sat*
9	= *Chăku*	*Chă'khu*
10	= *Shi*	*Si* oder *tsi*
20	= *Khun*	*Khun*
100	= *Lăsa*	*Lă'cha*
200	= *Nisa*	*Nica* / *N'khong cha*
1000	= *Chingmi*	*Hing*
10000	= *Munmi*	*Mun* / *Hing tsi.*

Die übrigen Zahlen werden durch natürliche Zusammensetzungen gebildet, z. B.:

11	= *Shi-Lăngai*	oder	*Tsi-Ai*
13	= *Shi-Măsum*	„	*Tsi-Măsum*
40	= *Măli-Shi*	„	*Măli-Tsi*
43	= *Măli-Shi-Masum*	„	„ „ *Mă'sum*
300	= *Măsum-Sa*	„	*Mă'sum-Cha*
2000	= *Ching-Lăkhawng*	„	*Hing-N'khong.*

Für die Zahlen 200 und 10000 kommen bei den westlichen Chingpaw neben den Worten *Nica* und *Mun* auch noch die zusammengesetzten Formen *N'khong-cha* und *Hing-tsi* vor. Das Zahlensystem ist also ein dezimales.

Die Chingpaw-Sprache kennt keine Ordnungszahlen.

Ueber die Methode des Zählens schreibt GEORGE (1892, XXX): Beim Zählen benutzen die Chingpaw die Finger, indem sie mit dem kleinen Finger beginnen. Bei grossen Summen werden Stäbe oder Kieselsteine zu Hülfe genommen. Die Chingpaw können bis 10000 zählen; für noch grössere Summen haben sie nur die Bezeichnung s e h r v i e l. Die Zahlwörter lassen sich nicht auf Wurzeln zurückführen, aus deren Bedeutung auf den Ursprung des Zahlensystems geschlossen werden könnte. So stehen z. B. die Namen der einzelnen Finger der Hand und der Zehen des Fusses u. s. w. in keiner Beziehung zu den Zahlwörtern.

DIE ZEITRECHNUNG.

GEORGE (1892, XXX) schreibt über die Zeitrechnung der Chingpaw: „Ein aufgezeichneter Kalender wird nicht geführt. Auch besteht kein fest fixierter und allgemein anerkannter Jahresanfang.“ Die Jahre werden weder durch Zahlen, noch bestimmte Namen von einander unterschieden. Die Chingpaw richten ihre Zeitrechnung nach den meteorologischen Jahreszeiten und nach den Kulturarbeiten, namentlich nach dem Reisbau. Die Zeitspanne von der Ernte, wenn man, ungefähr Ende November, beginnt den neuen Reis zu essen, bis zur nächsten Ernte, wird als Jahr betrachtet. Wir verweisen darauf, dass bei Beginn der wichtigsten Kulturperioden grosse Opferfeste stattfinden (vergl. Seite 54). Die einzelnen Jahreszeiten benennen die Chingpaw nach den jeweiligen meteorologischen Verhältnissen und den landwirtschaftlichen Arbeiten.

Diese Jahresabschnitte heissen nach GEORGE:

1. Regen-Anfang:	*Yŭ-nam* (ungefähr Juli—August).
2. Regen-Mitte:	*Yŭ-nam-kăang* (August—September).
3. Trockenzeit-Anfang:	*Khengton-măkha* (September).
4. Reis-Aufkeim:	*Mă-ngai-ta* (September—Oktober).
5. Trockenzeit (Anf. d. Ernte):	*Khengton* (Oktober—November).
6. Kalte Zeit:	*Ning-shun-ta* (November—Februar).
7. Mittl. Trockenzeit:	*Khengton-ka-ang* (März—April).
8. Heisse Zeit:	*Jan-rawt-te* (April—Juni).
9. Reis-Aussaat:	*Nam-tat-ten* (Juni—Juli).

Der Zeitpunkt der letzten Jahreszeit, der Reis-Aussaat soll, wie Scott (1900, 435) berichtet, nach einer gewissen astronomischen Erscheinung bestimmt werden. Mit der Saat darf erst begonnen werden, wenn eine gewisse Konstellation, *Khru-Najan-Shikkan*, nicht mehr sichtbar ist. Diese soll sich um za. 30° über den Horizont erheben und nach 30 Tagen wieder verschwinden.

Das Chingpaw-Jahr zerfällt nach Anderson (1876, 148) und George (1892, XXXI) in zwölf Mondmonate. Leider geben beide Autoren keine Uebersetzung der folgenden Monatsnamen:

(George)	(Anderson)
1. *Khru*	*Hro*
2. *Ra*	*Ra*
3. *Ut* od. *Wat*	*Wot*
4. *Shila*	*Shila*
5. *Chittum*	*Cheetung*
6. *Shingma*	*Shenau*
7. *Shimari*	*Shimerray*
8. *Kup-shi*	*Kopes-hay*
9. *Kup-ton*	*Kopetang*
10. *Kăla*	*Kăla*
11. *Măji*	*Măjea*
12. *Măka*	*Măhah.*

Diese Monate werden, wie die Jahreszeiten, den landwirtschaftlichen Arbeiten angepasst. Kommt z. B. die Zeit der Ernte, so nimmt man an, dass jetzt der Monat *Kala* sein müsse. Ein Monat wird nach dem jeweiligen Stand des Mondes in zwei Haupt-Abschnitte geteilt:

1. In *Shitta pyaw*, die ersten zehn Tage des wachsenden Mondes;
2. In *Shitta si*, die letzten zehn Tage des abnehmenden Mondes.

Die dazwischen liegende Zeit hat keinen eigenen Namen. Der Vollmond heisst *Shitta lai.*

Die Tages-Einteilung richtet sich nach der Höhe der Sonne, den Mahlzeiten und den häuslichen Arbeiten. Nach George (1892, XXX) lauten die Namen der 15 Tageszeiten:

1. Vor Tagesgrauen:	*Ning-htoi-maka*	za.	2^h	vorm.
2. I. Hahn-Schrei:	*Wu-galang-koi-yang*	„		„
3. II. „ „	*N'khawng-lang-koi-yang*	„	4	„

4. Morgendämmerung:	*Ning-htoi-htoi-sa*	za.	5^h	vorm.
5. Sonnenaufgang:	*Jan-pru*	„	6	„
6. Zeit des Frühstücks:	*Chippawat-shat-sha-ten*	„	7	„
7.	*Jan-sin-lawng-tsan*	„	9—10	„
8. Mittag (Kulmination d. Sonne):	*Jan-pong-ding-di*	„	12	mitt.
9. Zeit des Mittagessens:	*Shini-shat-sha-ten*	„	3	nachm.
10. Zeit des Geflügelbratens:	*Wu-long-ten*	„	5—6	„
11. Sonnen-Untergang:	*Jan-shang*	„	6	„
12. Abenddämmerung:	*Ning-rim*	nach	6	„
13. Nachtmahl:	*Shina-shat-sha-ten*	za.	8	„
14. Bett-Zeit:	*Yup-lung-ten*	„	9—10	„
15. Mitternacht (Zeit d. tief. Schlafes):	*Yup-dong*	„	12	„

Die Tage werden nicht in Wochen zusammengefasst.

* *
*

Die Kenntnisse von der Chingpaw-Ornamentik, Bildnerei und Skulptur sind so unbedeutend, dass es nicht möglich war, die künstlerischen Äusserungen des Volkes systematisch darzustellen und mit der Kunst der Nachbarvölker zu vergleichen. Das Wenige, was über die Farbe und die Muster der Stoffe, sowie die Ornamente der Schnitzereien bekannt ist, wurde bei Besprechung der materiellen Kultur erwähnt.

Obgleich Anderson (1871, 135) von den Chingpaw berichtet, ihr Hauptvergnügen sei Musik und Tanz, waren bei keinem Autor nähere Angaben über die Art der Musik zu finden. Als Musik-Instrumente benutzen die Chingpaw eine hölzerne Trommel, deren Becken aus Baumstämmen besteht, ferner die einfache und doppelte Flöte, — die letztere wird oft durch die Nase geblasen, wobei der Spieler als Begleitung gutturale Töne ausstösst —, eine einsaitige Geige und die indische Harfe mit schönem reinen Klang. Daneben ist der burmanische Gong in allgemeinem Gebrauch. In der Umgebung van Bhamo haben die Chingpaw auch die übrigen Instrumente der Burmanen angenommen.

* *
*

Zusammenfassung.

Das Chingpaw-Volk weist in seiner gesellschaftlichen Organisation, (der Familien-Verfassung), den religiösen Vorstellungen, seinen Kenntnissen und Fertigkeiten, sowie in vielen seiner Sitten und Gebräuche ursprüngliche Zustände auf; daneben lassen sich Einflüsse kulturell höher stehender Völker erkennen. Woher diese Einflüsse kamen und ob sie direkt oder durch Vermittlung anderer Völker auf die Chingpaw wirkten, kann erst nach einer neuen eingehenden Untersuchung im Lande des Volkes selbst festgestellt werden.

Ich hoffe, ein längerer Aufenthalt in Ober-Burma wird mir Gelegenheit bieten, Aufschlüsse über diese Frage und neue Beiträge zur Ethnologie der Grenzvölker von Ober-Burma zu liefern.

ANHANG.

I.

Stammessage der Szi und Kaori-Lepai über die Herkunft des Levirates.

„Ein Lepai-*Duwa* hatte zwei Brüder Auratan und Maingtungla, die Stammväter der Szi und Kaori. Auratan wohnte im Berglande, während Maingtungla im Tale lebte, in der Nähe des Flusses. Bei der heissen feuchten Luft der Niederung wurde dieser mager, blass und kränklich, wogegen Auratan auf dem Berge sich kräftig und frisch fühlte. Maingtungla besass ein schönes Weib, dass seinem Bruder derart gefiel, dass er es für sich begehrte. Da dieser bemerkte, Maingtungla würde nicht mehr lange leben, machte er ihm den Vorschlag, dem Überlebenden von beiden solle des andern Witwe gehören. Maingtungla ging auf den Vorschlag ein. Doch das Schicksal wollte es, dass der heimtückische Auratan zuerst starb. Maingtungla stieg zu dem Berge hinauf, um der Witwe seine Achtung zu erweisen. Als Folge wurde ein Knabe namens N'tu geboren. Von ihm leitet sich ein Zweig der Szi, die Lunggyung ab." Am Schlusse der Legende wird geschildert, wie Maingtungla diesen Sohn nicht anerkennen will und zuletzt durch die List der Mutter dazu gezwungen wird.

II.

Flut- und Schöpfungssage (nach Scott und Neufville).

Als die Flut herankam rettete sich ein Mann Pawpaw Nan-chaung und seine Schwester Chang-hko in einem grossen Boote. Sie nahmen 9 Hähne und 9 Bambusstäbchen mit sich. Nach einigen Tagen anhaltenden Regens und Sturms warfen sie einen Hahn und ein Stäbchen über Bord, um zu sehen, ob das Wasser zu fallen beginne. Aber der Hahn krähte nicht und sie konnten nicht hören, wie das Stäbchen am Boden aufschlug. Sie wiederholten diese Versuche Tag für Tag, aber immer mit demselben Erfolg. Endlich am 9. Tag stiess der Hahn einen Freudenschrei aus und sie hörten das Stäbchen auf einen Felsen aufschlagen. Bald darauf konnten Bruder und Schwester das Boot verlassen. Sie wanderten bis sie zu einer Höhle kamen, in der zwei alte *Nat*, Mann und Weib, hausten. Die *Nat* baten das Geschwisterpaar, zu bleiben. Sie liessen sie den Dschungel roden, die Erde bepflanzen, Holz schlagen und Wasser tragen. Da gebar das Mädchen Chang-hko ein Kind. Die alte *Nat* pflegte es zu beaufsichtigen, während die Eltern bei der Arbeit waren; wenn das Kind weinte drohte die Alte, es an dem Ort, wo die neun Wege kreuzen, in Stücke zu zerschneiden; aber das Kind verstand die Drohung nicht und weinte

wieder. Eines Tages trug die alte Hexe das Kind an die Kreuzungsstelle der neun Strassen, zerschnitt es in Stücke und zerstreute die Teile und das Blut über die Wege und das umliegende Land. Ein Teil des Fleisches nahm sie mit und kochte ein schmackhaftes Reisgericht. In das Bett des Kindes legte sie ein Stück Holz. Als die Mutter vom Felde zurückkehrte und nach ihrem Kinde frug, wurde sie von der Hexe zuerst genötigt, das Gericht zu essen. Chang-hko ass, begab sich darauf zur Schlafstelle und fand darauf den Holzblock gebettet. Sie fragte abermals nach ihrem Kinde und erhielt nun von der Hexe die Antwort, sie habe es soeben gegessen. Die arme Mutter floh die Wohnung, rannte zum Kreuzweg, schrie und flehte zu dem grossen Geist, er möge ihr das Kind zurückgeben oder seinen Tod rächen. Der grosse *Nat* sprach: Dein Kind kann ich nicht mehr zusammensetzen, aber ich will Dich zur Stamm-Mutter aller Völker machen. Da entstanden auf einem der neun Wege die Shan, auf einem andern die Chinesen, einem weiteren die Burmanen und alle andern Völker der Menschheit und die schwer geprüfte Mutter betrachtete alle als ihre Kinder. Aber diese glaubten ihr nicht. Die Einen sagten: „Mache dieses Stück Kohle weiss, so glauben wir Dir". Andere bohrten Löcher in einen Bambus und wünschten, dass die Stamm-Mutter ihn mit Wasser fülle, und jedes Volk verlangte ein anderes Wunder. Da wurde Chang-hko böse und sprach: „Wenn ihr mich nicht als eure Mutter anerkennen wollt, so werde ich euch eurem Schicksal überlassen". Seit diesem Tage verlangt sie von den Völkern, wenn sie ins Unglück geraten, Schweine und Rinder und erhält sie sie nicht, so sendet sie tötliche Krankheiten; darum sagen die Chingpaw, wenn jemand krank ist: „wir müssen den *Nat* zu essen geben". Diese Legende ist mit kleinen Abweichungen im ganzen Chingpaw-Gebiete bekannt. Nach der Erzählweise der Chingpaw im Katha-Distrikt hatte das Mädchen keinen Bruder, sondern wurde Mutter ohne Gatten.

Tables Anthropometric Data.*)

Tribe.	Sub-tribe.	District of Birth.	Personal name.	Age.	Height.	Height sitting.	Outspread arms.	Cephalic length.	Cephalic breadth.	Min. frontal breadth.	Maximum bizygomatic. breadth.	Bigonial breadth.	Nasal height.	Nasal width.	Nasal projection.	Naso-malar breadth.	Bimalar breadth.	Vertex to nasal notch.	Vertex to chin.	Left humerus.	Left radius.	Left calf girth.	Iris.	Remarks.
Ching-po or Singpho.	Si-shan.	Bisa, Upper Dehing.	Jao-ing (Gam of Bisa)	43	1618	800	1630	185	145	103	127	105	49	40	23	134	105	99	212	284	256	32	2	Ear p. not pierced.
„	„	„	Gam-tuk	30	1678	843	1740	183	144	102	138	111	45	41	31	120	112	93	201	294	270	35	3	e. p: n. T.
„	„	„	La-tom	25	1573	802	1679	187	138	104	138	106	47	42	28	116	104	95	212	288	253	34	3	„
„	„	„	Sa-ka (Gam of Dirap)	28	1695	790	1740	186	137	100	134	106	48	38	26	128	113	92	200	305	263	35	2	„
„	„	„	Ja-gun wa. . . .	45	1600	820	1720	188	140	102	135	110	52	38	28	116	104	100	208	284	258	33	2	„
„	„	„	Khan-tong. . . .	30	1660	800	1725	173	140	98	133	105	48	39	28	116	104	98	223	303	265	34	2	„
„	Kha-khu.	Border of China . .	No-ong or Nong .	30	1528	783	1494	188	140	97	133	106	48	36	28	116	109	80	200	269	210	33	4	Chinese „ aspect.
„	„	„	Shi-roi	28	1592	817	1598	183	140	96	126	101	48	29	23	104	100	115	222	290	263	35	3	„
„	„	„	Gam	30	1608	806	1682	188	140	102	139	102	56	38	24	114	105	93	215	289	258	34	2	„
„	? Nimbong.	Bisa, Upper Dehing.	Nao	35	1578	—	—	189	139	106	144	—	45	41	—	114	102	103	223	—	—	—	2	„
„	„	„	Khi-ram	28	1565	—	—	179	139	96	135	—	40	38	—	106	93	110	224	—	—	—	2	„
„	„	„	Kham-tu	30	1602	—	—	189	144	103	136	—	43	38	—	114	104	103	221	—	—	—	3	„
„	Kha-khu.	Hukong	Du	35	1580	—	—	192	146	105	146	—	47	39	—	120	107	116	237	—	—	—	2	„
			Average . . .	—	1605	806	1665	185	140	101	135	105	47	38	26	116	104	99	215	289	255	33	2	

*) L. A. Wadell, 1901, pag. 86 u. 87.

ALPHABETISCHER INDEX.

Stammes- und geographische Namen sind gesperrt gedruckt.

ANHANG ZUR LISTE DER DRUCKFEHLER.

Seite	Zeile		lese:	statt:
XII	21	v. oben	Map.	May.
„ XIV	„ 26	„ „	„ ....Expeditionen von Needham, von Margherita in Ober-Assam.	„ ..... Expeditionen von Needam und von Margherita von Ober-Assam.
„ 6	„ 2	„ unten	„ Lassen	„ Lassan.
„ 57	„ 10	„ „	„ Nach Anderson wird wie bei den Burmanen.....	„ Nach Anderson wird bei den Burmanen.....
„ 65	„ 4	„ „	„ Zeichen	„ Zeichnen.
„ 68	„ 16	„ oben	„ Übersetzung	„ Uebersetzung.
„ 71	„ 15	„ „	„ dir	„ Dir.
„ 76	„ 1	„ unten	„ Hühner	„ Hübner.
„ 17	„ 2	„ oben	„ Khaning	„ Khanung.

KARTE
von
OBER-BURMA
und den
Grenzgebieten.

Chingpaw-Gebiet

Zerstreute Chingpaw-Siedelungen

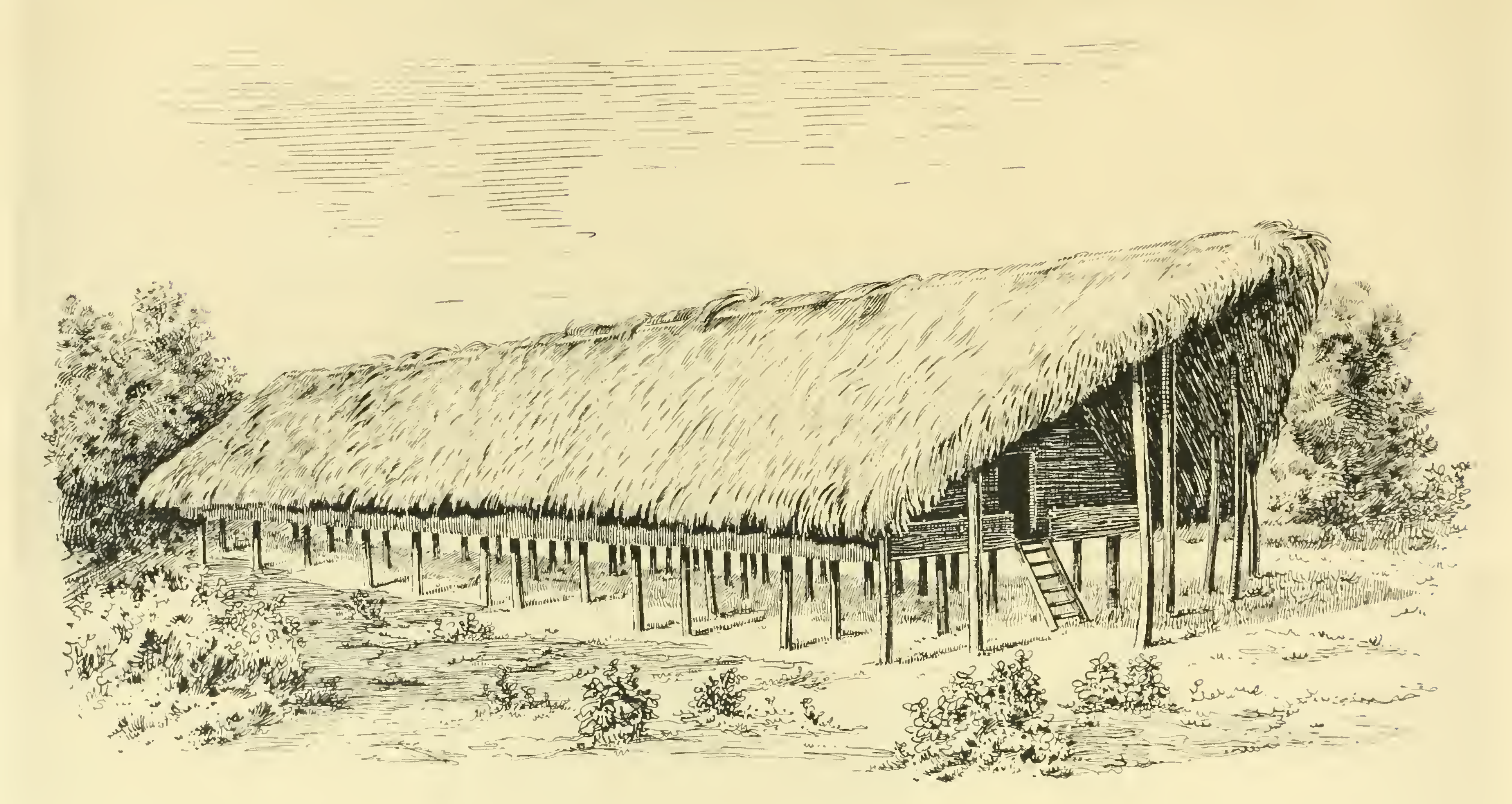
5 Chingpaw-Unterstämme:

MARIP
LAHTAWNG
LEPAI
'NHKUM
MARAN

SASSAN

MARU
LASHI
LHISAW

1 : 3 500 000.



Chingpaw-Familienhaus.

Auct., del Phototypie H. Kleinmann & Co., Haarlem.



Chingpaw. — Shan.

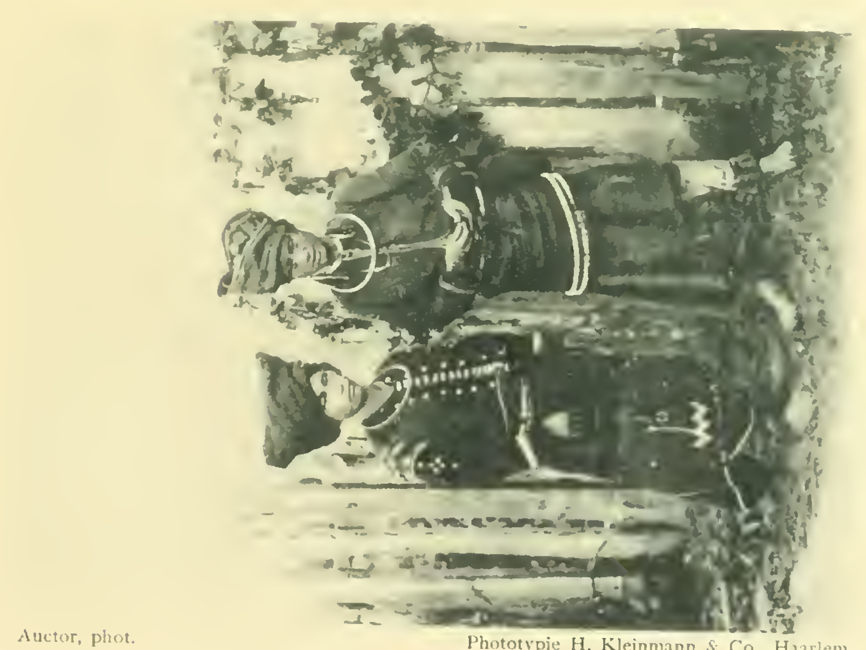


Chingpaw.

Auctor. phot. Phototypie H. Kleinmann & Co Haarlem



Chingpaw. — Mädchen.



Chingpaw. — Frauen.

Auctor, phot. Phototypie H. Kleinmann & Co., Haarlem.



Auctor, phot.

Phototypie H. Kleinmann & Co., Haarlem.

Chingpaw. — Frau.



Auctor, phot.

Phototypie H. Kleinmann & Co., Haarlem.

Chingpaw.





